

أوما ناريان وساندرا هاردينج

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد-استعماري ونسوي

ترجمة يمنى طريف الخولي

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد-استعماري ونسوي

تأليف
أوما ناريان وساندرا هاردينج

ترجمة
يمنى طريف الخولي



نقض مركزية المركز

أوما ناريان

وساندرا هاردينج

Decentering the Center

Uma Narayan

and Sandra Harding

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٣ ٣٤١١ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ٢٠٠٠.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٢.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

تصدير

تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمَّش والمقهور، وصياغة الهُويَّة وجوهرية الاختلاف.

المترجمة

اجتمعت على تأليف هذا الكتاب سبع عشرة كاتبة من أنضر الوجوه المُنجزة في الفكر النسوي، والفلسفة النسوية بدورها قد أثبتت وجودها كإضافةٍ حقيقية، وحرث للأرضية العقلية واستنبات لبذورٍ لم تُبذر من قبلُ، وباتت من المعالم البارزة في الفكر الفلسفي الراهن، الأقدر على استنطاق قواه النقدية. تُبرز النسوية قدرة الفلسفة المتوالية على أن تنبعث متجددة، عفية فتية دائمًا، تنفض عن ريشها غبار الذي انقضى، وتنطلق برؤاها الثاقبة لاستشراف آفاق ما هو آتٍ، مُتسلِّحةً بالثابت الديناميكي فيها: مناهجها النقدية التي تُسائل وتُحاوِر، لتستجيب لمستجدات واقع يمكن دائمًا أن يكون أفضل. أوَليست الفلسفة في النهاية هي الانعكاس المجرد الواعي لمرحلتها الحضارية، بقدر ما هي الرؤية النقدية؟

هؤلاء الكاتبات لهنَّ مواقع واتجاهات واهتمامات مختلفة. فجاء كلُّ فصلٍ بمنزلة وحدة مستقلة، يمكن أن يبدأ أو ينفرد بها القارئ. ومع هذا يتجلَّى أحد جمالات هذا الكتاب الكثيرة في حوارٍ داخلي عميق بينهنَّ، يصنع وحدةً عضوية ومنهجية تُحتذى، فتبدأ الكاتبة ممَّا انتهت إليه جهود أخرى، تُنصت إلى قولٍ آخر لتصدِّق عليه أو تستشهد به أو تنقده

أو ترفضه، أو تحاول أن تتقدَّم ببديلٍ أفضل. يمتدُّ هذا إلى محاورة أخريات وآخرين وإسهاماتٍ مختلفة ذات صلة بالميدان.

وفي النهاية تأتي المحصلة لتسدَّ فراغًا في المكتبة العربية من حيث تُعطي صورةً حيَّةً نابضة لجوانبَ من الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فقط، بل أيضًا فلسفة القارة من كندا إلى المكسيك. ويمتد الحوار المتوهج إلى مناطق في أمريكا الجنوبية، فنتعرف على جوانبَ مثيرة من الفلسفة الأمريكية ومن واقع اللاتين، وأصول ثقافاتهم وعقائدهم وعوائدهم، وإنجازات فلسفية لهم جديرة بأن تستوقفنا، من قبيل نقد إنريك دوسيل الثاقب للتنوير الذي يكشف عن أساطير أوروبية حداثية، في جوهرها استعمارية، تسربلت بأزياء العقلانية الرشيدة والحقائق الموضوعية المطلقة؛ بغيةَ إقصاء الآخر وإحكام مركزية الغرب وهيمنته على العالمين. ويتوشج هذا مع الفلسفة النسوية التي انطلقت لتقويض المركزية الذكورية بما تنطوي عليه من بنيةٍ تراتبية سادت لتعني الأعلى والأدنى، امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الاستعمارية والإمبريالية. وكان استبعاد المركزية الذكورية استبعادًا للمركزية الغربية، وللاستعمارية والإمبريالية والعنصرية ... تحريرًا للشعوب من الهيمنة الغربية. فتعمل النسوية على «فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، والعمل على صياغة الهوية وجوهرية الاختلاف، والبحث عن عمليةٍ من التطور والارتقاء المتناغم، تقلب ما هو مألوف وتؤدي إلى الأكثر توازنًا وعدلًا».[١*]

ومن هذه المنطلقات بعد-الحداثية، بعد-الاستعمارية، يتخلق حوارٌ منفتح بين الشمال والجنوب، وبين كل الأطراف في عالمٍ لا مركزية فيه، ليأخذ كل طرف مكانًا له تحت الشمس، وليس في ظلال هيمنة آخر والتبعية له، فهذا الكتاب، أصلًا وهدفًا، من أجل تأكيد وتأصيل التعددية الثقافية، بما تقتضيه من تفهُّمٍ للاختلافات وقبول للآخر، نشدانًا لعالمٍ أكثر عدلًا وأكثر إنسانية، وأكثر خصوبة وثراء.

لم يأتِ هذا الدفاع المشبوب عن التعددية الثقافية في صورة خطاب إنشائي أو طوباوي، بل جاء خطابًا فلسفيًّا رصينًا، مسلحًا بصياغة مفاهيم دقيقة وبترسيم وتحليل استراتيجيات — خطابية وواقعية — فعالة لاستيعاب التعددية والتشاركية واجتثاث المركزية والاستعمارية من جذورها، تنضيدًا لعصر ما بعد الاستعمارية، وإيضاح إيجابياته وفاعليات توظيفها. وأيضًا يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة ومثالبها، ويتلمَّس الطرق

للخلاص منها ومن آفات المركزية الغربية التي تبلورت في العنصرية، حتى يستحثَّ البيض على أن يعصفوا بالعنصرية البيضاء ليكونوا «ناكثين لها» غادرين بها، وفي هذا مجدهم وشرفهم.

ويناقش الكتاب استراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنسان ومعوقات الديمقراطية، والمقاومة والقضايا الشائكة المتعلقة باللغة والقومية والهوية والغيرية والآخر واختلاف الثقافات ... والمناطق الحدودية حيث تنفصل وتتصل ثقافتان، ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب ... هذا فضلًا عن بحث قضايا التنمية المستدامة والبيئة ... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطوُّر الإبستمولوجيا [فلسفة المعرفة] ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمطٍ واحد ووحيد للمعرفة الكونية العامة ... وكيفية تعظيم الإيجابيات وتقليص السلبيات في هذا، بما يحقِّق مصلحة كل الأطراف، وليس فقط مصلحة «المركز»، أو ما يريد أن يكون هو المركز.

وتترسَّم على صفحاتٍ عديدة معالم ومناهج وصعوبات الدعوة لاتحاد نساء الشمال ونساء الجنوب، واستكشاف وتقويم المفاهيم المتعلقة بالمرأة عبر الثقافات المختلفة. ولا ثقافة تفوق الأخرى أو تعتبر نفسها الأرقى؛ فالنسوية قامت أصلًا من أجل تقويض التراتبية الهرمية والبحث عن خطابٍ عولمي جديد تتشارك فيه كل الأطراف، وليس خطابًا موجهًا من المركز إلى الأطراف.

هكذا نستقي من هذا الكتاب كيف تكون الفلسفة حوارًا بين سائر الثقافات التي تشكِّل عالمنا، وضرورة إغلاق عصر المركزية الغربية وأي مركزية أخرى يرتدُّ معها البشر إلى مركز فاعل وأطراف مهمشة، إلى سائدٍ ومسود، من هنا كان العنوان «نقض مركزية المركز».

وقد جاء الخطاب حيًّا نابضًا معيشًا إلى درجةٍ لافتة. ولا غروَ؛ فالنسوية تجسِّد روح الفلسفة الراهنة التي سبق أن انطلقت على مدار القرن العشرين، عازفةً عن بناء أنساقٍ شامخة، فأصبحت مناهج أكثر منها مذاهب؛ أي أسلوبًا للبحث وطريقة للنظر وليست مصفوفة من الحقائق أو بناءً مهيبًا من الأفكار المطلقة. الفلسفة — كما تتبدى لنا الآن — رؤية جماعية وجهد تعاوني وتحليلات متكاملة. وكل جهدٍ مخلص رصين مُقتفٍ للأصول يمكن أن يحتلَّ مكانه في المنظومة، فلم تَعُدِ الفلسفة هي كبد الحقيقة وقد تجلى لعبقرية فرد فريد يعرضها على تلاميذ أو قراء ينصتون ويرددون.

وفي هذا غلب الابتعاد عن المطلق والمجرد والذهني الخالص، والميل نحو الواقعي والعيني والجزئي والمعيشي والفعلي والنسبي والهامشي والعرَضي والمتغير والمتموضع، والتمسك بالتوجه المسئول نحو ما هو تطبيقي. وقد باتت الفلسفة التطبيقية[٢*] من شواغل القرن الحادي والعشرين؛ ومن ثم ينقل لنا الكتاب جوانب نابضة معيشة من واقع الثقافة الأمريكية المعاصرة، بقدر ما ينقل لنا فلسفةً تُدهشنا بتدقيقها في المصطلحات، ومنهجيتها وكيف تتوارد فيها الحجج ويتقابل الرأي والرأي الآخر.

ولئن كانت النسوية تمثيلًا لروح الفلسفة الراهنة بشكلٍ عام، فإنها تحديدًا وتعيينًا تمثيل قوي لما بعد-الحداثة بشكلٍ خاص، فيعرض فلسفةً تختلف روحها عن الروح المعهودة في الفلسفة الحديثة، أو كما تقول المقدمة: «إثارة تساؤلات مستجدة والانشغال بأشكالٍ مستجدة من الحوار ومناقشة موضوعات مستجدة مع أطرافٍ جدد»، وتبعًا للخطوط المستجدة في الفكر الفلسفي الراهن من قبيل الخطاب والخبرة وسردياتها والتفكيك وما إليه. بل إن الكاتبات لا يتورعن عن نقض قديم — أو بالأحرى نقض حديث وحداثي — وقلبه رأسًا على عقب إذا كان حائلًا من دون جديد مثمر مفضٍ إلى الأفضل.

الفلسفة تتجدد دائمًا، وليس أدل على طريقٍ جديد أو بعد-حداثي من أن الفلسفة الغربية الحديثة طويلًا ما لقنتنا أن الهمَّ الفلسفيَّ في صلبه هو «الأسسية»، بمعنى البحث عن أسسٍ بمنأى عن الشك تظل ثابتة ومتفردة لتبرير الأطروحة. وفي مقابل هذا، يأتي الفصل الأول من الكتاب، وهو درس جميل في فلسفة الجمعيات والتجمعات والمجتمعات الصغرى، الفلسفية والفكرية والاجتماعية والمهنية، ليبدأ بتفكيك النزعة الأسسية في فلسفة الأخلاق التي تبحث عن أسسٍ ثابتة عمومية لتبرير القيم والأحكام الخلقية؛ وذلك بحثًا عن فلسفةٍ خلقية جديدة قادرة على استيعاب الأعراف الثقافية والمعايير المحلية المختلفة. ثم يأتي الفصل الأخير من الكتاب، قويًّا ماضيًا، ليقتحم النزعة الأسسية التي هيمنت على الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، حتى الثلث الأخير من القرن العشرين، وما زال لها موضعها الحصين ودورها المهم ولكنه لم يعد الدور الوحيد. إنها الباحثة عن أسسٍ أو مبادئ أولية قادرة على تبرير ما يمكن أن نسميه معرفة، وجدها العلم حاسمة حازمة لازمة في الأسس التجريبية والمنطقية. وذلك لتوضيح كيف استنفدت الأسسية الإبستمولوجية مقتضياتها ووصلت إلى غايتها، ويجب استيعابها وتجاوزها إلى مرحلةٍ جديدة تأخذ في اعتبارها أن العلم بناء اجتماعي ثقافي، لا يهبط من السماء ولا يحلِّق في الفراغ ولا يمارسه فردٌ منعزل،

بل ينشأ في إطار ثقافي له متواضعاته وحيثياته وأعرافه التي تلقي بثقلها، وبهذا يكون العلم محملًا بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكون ديمقراطيًّا يقبل التعددية الثقافية والاعتراف بالآخر. وهكذا يمكن أن نتفهم لماذا بات المصطلح الشائع الآن «فلسفات العلم» بدلًا من «فلسفة العلوم».

إنها ملامح فلسفة جديدة للعلم، تتكامل مع رؤية ساندرا هاردنغ، وهي في طليعة فلاسفة العلم المعاصرين أصحاب هذا التوجه نحو ما هو اجتماعي وحضاري معيش. في الفصل الرابع عشر تستكشف أبعاد التفاعل بين مقولاتٍ ثلاث تتميز بأنها بنائية وتحليلية معًا: الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة، وتبين أنها لا ينفصل بعضها عن بعض، وتساهم في فضح جرائم التنوير وحيوداته. وتطرح هاردنغ السؤال الجريء: هل الملايين التي تنفقها وكالات الشمال من أجل التنمية في دول الجنوب، تصب في مصلحة تلك الدول، أم أنها من أجل مواصلة المد الاستعماري الغربي بوسائل أخرى؟

ولا تفوتنا الإشادة بحدَّة أوفيليا شوته في الفصل الثالث في إدانتها للاستعمار الغربي، فتنظر إليه من حيث هو جريمة لا بد من التكفير عنها بالقضاء على كل ما تبقى من آثارها، وتحاول أن تستبين الطريق إلى هذا من خلال القضاء على ثنائية الأنا-الآخر في أنماطٍ للحوار بين الثقافات المختلفة، أو بتعبيرها الحوار العابر للثقافات. وتطرح تساؤلاتٍ من قبيل: هل يمكن للنسوية الغربية المعاصرة أن تتبرأ من القوى التاريخية للاستعمارية الغربية وما تفضي إليه من محوٍ للآخر؟ ما هي نقاط الالتقاء بين النسويات من الأقطار النامية والنسوية الغربية، هل ثمة أمل في طريقٍ جديد للنظر إلى الأشياء بفضل المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية؟ ولا تكتفي بطرح هذه الأسئلة النبيلة، فتعمل على تحديد إجابات واضحة، مشددة على أن النسوية بعد-الاستعمارية تختلف عن النقد التقليدي للإمبريالية والاستعمار في أنها «تحاول أن تنأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلبة»، وتحمل الفصول ١١ و١٥ و١٦ موقفًا شبيهًا في مواجهة العنصرية البيضاء. وتعمل ليندا ألكوف على «تحويل احترام-الذات الجمعي من نزعةٍ طليعية عنصرية إلى التزامٍ مخلص بالقضاء على العنصرية» و«مشروع شامل للسعي نحو تطوير تحول جماعي إلى هويةٍ بيضاء لا عنصرية».

ولكن هل العنصرية — مثلًا — مشكلة محلية في الواقع الثقافي الأمريكي ولا تقوم في واقعنا المحلي العربي؟ إن جدلية المحلي والعالمي في صدارة القضايا المطروحة. ولنتذكر اثنين من رواد الأدب العربي: الروائي العظيم نجيب محفوظ. وقد جعل المحلي عالميًّا يفوز بجائزة

نوبل، أحيانًا محلي جدًّا في أزقة وحواري القاهرة القديمة. وفي المقابل عميد المسرح العربي توفيق الحكيم حين جعل من العالمي؛ من أوديب وبراكسا وبغماليون ... محليًّا نابضًا في ثقافتنا العربية. وهذا التفكير النسوي الباحث عن التعددية الثقافية فيما بعد-الاستعمار وما بعد المركزية الغربية يدرك أن المحلي هو الواقعي المعيش، ويأبى اكتساح العالمي لما هو محلي، أو العكس، فيخوض بحذرٍ بالغ في الحدود بينهما. يطرح السؤال: متى نجعل من المحلي عالميًّا. ومن العالمي محليًّا؟ وكيف يمكن تخطي العقبات المحلية التي تحول دون التفكير العولمي؟ وفي محاولة الفيلسوفة الكندية المتميزة لورين كود[٣*] لتبين الطريق إلى التفكير العولمي الشامل لكلِّ الأطراف، نجد مناقشةَ التقابل بين النسبوية والمطلقية، في منطق الاختلافات الحضارية، ونتعجب حين نشكو من طغيان الثقافة الأمريكية وتهميشها للثقافة الكندية، وكأن كندا من الدول النامية. ولكن ألا يعني هذا أن المشترك الثقافي أوسع مما نظن؟ وتقف باتريشيا هل كولينز على الفجوة الواسعة بين ما يرفعه الدستور الأمريكي من قيم المساواة للجميع وما يشهده الواقع هناك من تفاوتٍ وظلم وتراتبات هرمية بفعل الجنوسة والعنصرية والطبقة الاجتماعية. إذن الفجوة بين الواقع والمثال همٌّ إنساني مشترك.

وفي جدلية المشترك/المختلف لا بد أن يثبت الاختلاف الثقافي ذاته. وتظل الفلسفة الغربية النسوية تحمل اختلافاتها عن منظومة القيم في عالمنا نحن. وقد تمثل التطرف الغربي بشكل عام في مسائل من قبيل امتلاك الإنسان لجسده وحرية الميول الجنسية، إلى درجة الكفاح من أجل اعتبار المثلية الجنسية حقًّا من حقوق الإنسان، وهو ما تصدعنا به وسائل الإعلام وتصريحات كبار المسئولين في الغرب! وثمة أيضًا الاختلاف في منطلقاتٍ أعمق، من قبيل اعتبار المرأة في حد ذاتها مبتدأً وغايةً، جريًا على منوال النزعة الفردية المميزة للحضارة الغربية بجملتها. وتظل حضارتنا لا تقبل التفكيك الغربي لمنظومة الأسرة. إنها ببساطة الاختلافات والتعددية الثقافية.

وكما يقال: من يؤلف كتابًا ينتظر المديح. أما من يترجم كتابًا فحسبه أن ينجو من اللوم. ولم يكن سهلًا أن أنجو من اللوم حين ترجمت مثل هذا الكتاب. وكم قضيتُ أيامًا أفكر وأحاور في مفردةٍ واحدة وأقلِّبها على وجوهها، منذ أول كلمةٍ في الكتاب؛ أو في عنوانه مثلًا! حتى استرحت إلى «نقض المركزية» decentring، ما دام النقض هو إبطال ما سبق أن انعقد، وهو النبذ والمعارضة، وكما يخبرنا معجم المصباح المنير «هو اسم البناء المنقوض إذا هُدم»، وهذا هو عين المقصود.[٤*]

وبالدخول في صلب الكتاب نجد — كما ذكرنا — كاتبات تختلف مشاربهن، بالتالي لكل فصلٍ موضوعه وأسلوبه وخلفياته ومصطلحاته الخاصة وأحيانًا المختلفة، ثم طابعه المختلف. وقد بذلت قصارى الجهد في نقل هذا إلى العربية نقلًا أمينًا مطابقًا نصًّا وروحًا. فضلًا عن أنهن يتعرضن لموضوعاتٍ مستجدة في الفكر الفلسفي، تستدعي لغةً جديدة ونحت تعبيرات فلسفية جديدة ومصطلحات جديدة، فكنَّ يشتققن صيغًا مستحدثة وغير مألوفة في اللغة الإنجليزية، واستلزم هذا أحيانًا استحداث مشتقات عربية على هذه الشاكلة (مثلًا: ناكث العرق والهوية المنكِّثة، العرَّافة–للامتياز، المُروِّغة–للامتياز ... في الفصل السادس عشر).

الأولوية مبدئيًّا لترجمة المصطلح، لكن لا ضير من التعريب، فإن كان أوفى ولا يوجد بديل أفضل فهو مفردة جديدة أضيفت. في الحد الأعلى القرآن الكريم ذاته احتوى تعريبًا لألفاظٍ غير عربية (سندس، إستبرق، قسورة ...)، وفي الحد الأدنى عَربت التداولية واللغة الجارية ألفاظًا وأفرطت في استعمالها إلى درجةٍ تجعل ترجمتها تكلفًا وتصنعًا، مثل مصطلح «فلسفة»[٥*] ذاته. وقياسًا على هذا لا مانع من استخدام مصطلحات من قبيل استراتيجية وأجندة وإبستمية وإبستمولوجيا وسيناريو وميستيزية (تمازج الأعراق) ... وأضفنا هوامش شارحة للمصطلحات المستجدة والمحورية مثل هذا الأخير. وفي بعض الأحيان لا مانع من استخدام الترجمة والتعريب كليهما، مثلًا باراديم أو نموذج إرشادي ... تكنولوجيا أو تقانة، وفق ما يقضي السياق ويفيد في نقل روح النص، ولا يصلح الالتجاء لقاعدةٍ آلية جامعة مانعة. كل جملة تُعامل بما يفضي إلى استقرارها في نص الترجمة الذي هو إعادة بناء للنص الأصلي. وتظل ترجمة النصوص العميقة ذات المضمون الثري إبداعًا إنسانيًّا، وليست إنجازًا آليًّا. وإذا كانت ما بعد–الحداثة التي ندور في فلكها الآن قد أعلنت موت المؤلف؛ فذلك يعني تعاظم المسئولية العسيرة للمترجم؛ ومن ثم كل مصطلحٍ يحتاج إلى قرارٍ خاص مسئول.

لذا، فعلى الرغم من شيوع تعريب المصطلح المحوري والأساسي هنا أي Postcolonialism فيقال كثيرًا «ما بعد–الكولونيالية»، فقد بدا لي من الضروري جدًّا ترجمته إلى «ما بعد–الاستعمارية». ليس فقط لأن الترجمة العربية دقيقة ووافية، لكن أيضًا وقبلًا لأن نقل روح الفكر بعد–الاستعماري يحتاج إلى سيمانطيقة لفظ «الاستعمار» في الثقافة العربية وما يرتبط من دلالةٍ سلبية وميراث ممقوت. نحن الذين عانينا الاستعمار طويلًا، علينا أن نرحب بالفكر ما بعد–الاستعماري بمجامع أنفسنا

ومجامع لغتنا العربية، فلماذا هذا اللفظ الناعم: كولونيالية؟! وعلى العكس بدا تعريب patriarchy إلى «البطريركية» أفضل من ترجمتها إلى «الأبوية» التي قد يخالطها إيحاء إيجابي عذب، لا يساعد في إدانة النظام البطريركي التي ينشد النص شحذها في ذهن القارئ.

الفيصل فيما ينقل روح النص والمغزى والدلالة. أما المرهق حقًّا من أجل تدقيق الترجمة، فكان في التمييز في كل موضعٍ حين ترجمة مصطلح feminists، فهل يقتضي السياق أن تأتي «نسويون» أم «نسويات»؟ فهذا ما لا تفصح عنه الإنجليزية دائمًا، عكس العربية. وليست الفلسفة النسوية مقصورة على النساء حصريًّا؛ فهناك دارسون ومفكرون كُثْر تحمسوا لقضاياها وأسهموا فيها إسهامًا وفيرًا، وثمة الرجال النسويون — توقفت إزاءهم ساندرا هاردنغ — والرجال أصحاب النظريات والرؤى والإسهامات التي توشجت بالفكر النسوي واعتمدت عليهم الكاتبات اعتمادًا كبيرًا، واضعات إياهم في صلب الحلبة، من الفلاسفة العظام، أمثال: جون ستيوارت مل وكواين وتوماس كون وفييرآبند وفوكو ولاكان ... حتى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والمفكرون ما بعد-الاستعماريين، أمثال: أمارتيا سن وستيفن مارجلين وآرتورو سكوبار، وإنريك دوسيل وآيم سيزير ودي بويس، وجيمس سكوت الذي بحث مقاومة الفنون للهيمنة وصمويل دلاني ... وجمع آخر غفير، وهؤلاء وسواهم، وأيضًا الأعلام الكثر المذكورة أسماؤهم في «المقدمة» التالية، سوف يتعرف القارئ عليهم وعلى إسهاماتهم في الصفحات المقبلة، إما في سياق المتن، أو في هوامش أضفتُها لكي تكتمل الصورة أمام القارئ العربي.

هكذا يعرض الكتاب للقارئ العربي جانبًا من الفكر ما بعد-الحداثي، يتجسد في فلسفاتٍ تودع المركزية الغربية وتوصد وراءها الأبواب وتتفتَّح للتعددية، من حيث تودع ما ساد الحداثة من حتميةٍ ميكانيكية وواحدية مادية ساحقة وعلمانية فجَّة، تعمل على إقصاء كل ما هو آخر سوى المادة، وعلى إنكارٍ للقيمة بكل أبعادها أو تحييد القيم. أصبحت المنظورات الفلسفية الراهنة أكثر مرونة وخصوبة وإنسانية وتفتحًا. وكما قال فييرآبند: ليس العلم نظامًا مقدسًا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني ينمو ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وليس ذريعة لفرض النموذج الحضاري الغربي ووأد الثقافات الأخرى، فتحرم البشرية من خصوبةٍ وثراء وتعدد جوانب. إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر. وكما سنرى كانت الفلسفات النسوية من أشد السائرين فيه إصرارًا وأعلاهم صوتًا. وسوف

تعرض الصفحات المقبلة جانبًا من استراتيجيات الدفاع الباسل عن الثقافات المختلفة وحمايتها من الغزو الثقافي وقهر ثقافة الآخر لها وتدميرها، ومن إحلالها بالثقافة الغازية المنتصرة، ثقافة المركز.

وأخيرًا، ينبغي ألا يظل نقض المركزية والتعددية الثقافية، مجرد تعرف على ثقافة الآخر أو ترديدًا لفكرٍ غربي، لا بدَّ من الاستفادة والتوظيف والتفعيل في خدمة ثقافة الأنا الحضاري، بعبارةٍ أخرى توظيف الفلسفة وجهود التنمية الفكرية من أجل تأكيد هويتنا، لا سيما في أخطر فعاليات العصر وفارس الحلبة المعرفية فيه؛ أي المنهج العلمي الذي لم يعد منفصلًا بحالٍ عن قيمه وأخلاقياته ومسئولياته الحضارية.

وحين نستطيع توطين البحث العلمي وموجهات التنمية توطينًا متجذرًا في أصول حضارتنا العربية الإسلامية ومنطلق التطلعات لتحقيق أهدافنا ... فنخرج من وضع الأطراف ونحقق ذاتًا حضارية متميزة، مثلما تحققت في الصين أو في اليابان وسواهما، فسيكون ذلكم هو التحرير الفعال للشعوب العربية والإسلامية وربيعها اليانع، والترجمة الحقيقية لـ «نقض مركزية المركز».

يمنى طريف الخولي
القاهرة، في ٣١ أغسطس ٢٠١٢م

هوامش

(١) *هذا ما عنيته في بحثي: النسوية وفلسفة العالم، في مجلة «عالم الفكر»، المجلد ٣٤، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر–ديسمبر ٢٠٠٥م، ص٩–٦٩، ثم يأتي كتاب «نقض مركزية المركز» المصداق البليغ على هذا.

(٢) *في كلية الآداب بجامعة القاهرة، فضلًا عن الاهتمام بتعيين أهمية الفلسفة التطبيقية في المقررات الدراسية ذات الصلة، تم استحداث دبلوم دراسات عليا في «الفلسفة التطبيقية»، وتنظيم برنامج في التعليم المفتوح للفلسفة النظرية والتطبيقية.

(٣) *لورين كود فيلسوفة نسوية متميزة؛ لأن الجمعية الأمريكية للنساء الفلاسفة (أو للنساء في الفلسفة) منحتها لقب المرأة الفيلسوفة المتميزة للعام ٢٠٠٩م. وكود لها قول ثاقب في تبيانه لتطابق المركزية الذكورية والاستعمارية، وهو أن الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شعوب العالم الثالث. إنه «تصنيف البشر والكيل بمكيالين»، وقد حررت كود موسوعةً ضخمة وافية للفلسفة النسوية، صدرت

طبعتها الأولى العام ٢٠٠٠م، ثم توالت طبعاتها، وهي: Lorraine Code (ed.), Encyclo-pedia of Feminist Theories, Routledge & Kegan Paul, London & New York.

(٤) *من ناحيةٍ أخرى حين نتأمل هذا العنوان «نقض مركزية المركز» ندرك حصافة ما ارتاح إليه الخطاب العربي طويلًا، من الاستعانة بالمصدر الصناعي في صياغة المصطلحات مثل حتمية ومثالية وإنسانية ... فالأصح نقض المركزية، وليس نقض المركز، وقياسًا على هذا كثيرًا ما بدت لي «ما بعد الاستعمارية» أفضل من «ما بعد الاستعمار».

(٥) *تم إدماج مصطلح «فيلوصوفيا» (أي حب الحكمة) الإغريقي في معظم لغات العالمين، ولكن ليس في جميعها. اليابان مثلًا صاحبة تجربة نهضوية وحضارية تُحتذى، حين تعرفت على الفلسفة، فقط في أواسط القرن التاسع عشر، ابتدعوا لها اسمًا يابانيًّا هو «تتسو جاكو» أي «علم الحكمة»، وهو المصطلح الساري هناك.

مقدمة

بقلم: أوما نارايان وساندرا هاردنغ

> إن تنامي الحركات السياسية النسوية في العديد من الدول-القومية قد منح الاهتمامات النسوية حضورًا عولميًّا متزايدًا.
>
> المحررتان

إن قدرًا لا يستهان به من التفكير النسوي في يومنا هذا إنما يمارس فعله عبر الحدود، بطرقٍ من شأنها أن تزعزع أطرًا فلسفية وسياسية مألوفة. إنه يتجاوز تشكلات المساق التقليدي للدرس النظامي، مستعيرًا المقاربات المنهجية لمجالاته ولأموره العينية معًا، ودامجًا ومبدلًا إياها. فضلًا عن ذلك، تتزايد الكتابات النسوية المعنية بعوامل من قبيل الطبقة والعرق والإثنية والتوجه الجنسي والدين، تلك العوامل التي تشكل بأساليب متعددة حيوات الجماعات المختلفة من النساء والرجال داخل الثقافات المعاصرة والدول-القومية في عصرنا الراهن. وأيضًا تتجاوز الكتابات النسوية حدود الأقاليم والقوميات والقارات، ما دام النسويون قد وجدوا أنه لا بد من «التفكير عالميًّا، والتصرف محليًّا» طبقًا للشعار الرائج. إن ما يحدث «هنا» يمارس تأثيره فيما يمكن التفكير فيه وما يجري فعله «هناك»، والعكس بالعكس. تضطلع هذه النوعية من الكتابات النسوية بالإفصاح عن رؤيةٍ سياسية تتجاوب مع الاختلاف الذي تحدثه مثل تلك الارتباطات المتداخلة في منظورات المنظِّرين النسويين وفي مصالح النساء على السواء. إن هيئة أطر المفاهيم التي ترشد السياسات العامة يمكن

أن تكون مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى الرجال والنساء جميعًا، ليس فقط بصفةٍ محلية ولكن أيضًا في الدول القومية الأخرى.

وما هو أكثر دلالة وأهمية، أن هذه المقالات جعلت بؤرة اهتمامها مسائل فلسفية تخلقها زوايا النظر الجديدة في مذاهب نسوية تتنامى من حولنا متبنيةً التعددية الثقافية والعولمة وما بعد-الاستعمارية. ولا يمكن الاقتصار على إضافة اهتمامات هذه المذاهب إلى اهتمامات الاتجاه السائد للفلسفات النسوية في العقود القليلة الماضية من دون قلقلة توجهات ذلك الاتجاه، تمامًا كما لا يمكن إضافة الاتجاه السائد في الفلسفة النسوية إلى مقولات وفرضيات الفلسفة التقليدية من دون قلقلة وضع هذه الأخيرة. والحق أن اهتمامات النسوية بالتعددية الثقافية والعولمة وما بعد الاستعمارية قد بدَّلت أفكار الاتجاه السائد عن الخبرة وحقوق الإنسان وأصول المسائل الفلسفية والاستخدامات الفلسفية للتشبيهات المجازية بالأسرة ومناهضة العنصرية البيضاء والتقدم الإنساني والتقدم العلمي والحداثة ووحدة المنهج العلمي واستصواب دعاوى المعرفة الكونية العامة، ومسائل أخرى أساسية في الفلسفة.

وما يجدر بنا حقًّا أن نذكره هو أن الأشكال الأعمق للتحيز الجنساني والمركزية الذكورية — وهي الأشكال التي يصعب حتى تعريفها ودع عنك استئصالها — لم تكن تلك الأشكال المرئية في الأفعال القصدية للأفراد (ولا يعني هذا التغاضي عن ذلك التحيُّز الجنساني[١*] والمركزية الذكورية على نحوٍ سافر أو مستتر)، فليست دوافع أو انحيازات الأفراد النابعة من التحيز الجنساني أو من المركزية الذكورية — معتقداتهم الخاطئة وتوجهاتهم المعيبة — هي المسبِّب الأكبر لمتاعب النساء، بل الأقرب إلى الصواب من أن الأشكال المؤسساتية والمجتمعية والحضارية أو الفلسفية للتحيز الجنساني والمركزية الذكورية هي التي أنتجت أقوى المؤثرات طرًّا في حياة النساء والرجال — إنها الأشكال التي قليلًا ما تكون مرئية لنا في حياتنا اليومية. أما الأخبار المحبطة للتنويريين المتحمسين فهي أن الذكاء والنوايا الطيبة لا يكفيان للحيلولة دون وضع تشريعات في مصلحة ممارسة وتأييد أبشع أشكال التحيز الجنساني والمركزية الذكورية. وبالمثل، فإن هذه الكتابات التي تناصر التعددية الثقافية وما بعد الاستعمارية تلفت أنظارنا إلى الأشكال المؤسساتية والمجتمعية والفلسفية للعنصرية وللمركزية الإثنية والمركزية الأوروبية. إنها كتاباتٌ تتخذ منظورًا (أو تتخذ «موقفًا استشرافيًّا» في تسمية أخرى يفضلها البعض) «من مكانٍ آخر هناك» ليكشف عن الأطر التي تحكم بنية تفكيرنا وأفعالنا «هنا».

«التعددية الثقافية» و«العولمة» و«ما بعد الاستعمارية» لها في الحياة المعاصرة معانٍ ومدلولات عديدة مختلفة. وبينما تظل هذه المصطلحات ذاتها موضعًا للمحاجَّة والمساجلة، باتت مسائل مركزية في تنظيراتٍ نسوية، وذلك بأساليبَ عديدة ومتباينة. إن تنامي الحركات السياسية النسوية في العديد من الدول–القومية قد منح الاهتمامات النسوية حضورًا عولميًّا متزايدًا. ومسائل من قبيل حقوق الإنسان للمرأة أو التنمية الاقتصادية لا تقتصر على عبور حدود الدول، بل تثير تساؤلات مهمة حول الآثار المستمرة للتاريخ الاستعماري ومثول علاقات الاستعمار–الجديد الاقتصادية والسياسية، وكيف ينبغي أن يفهم النسويون هذا وذاك ويوظفوه. وأيضًا تواصل الحركات النسوية نضالها في سياقاتٍ قومية مختلفة لكي تجعل الأجندات النسوية مستجيبة لاهتمامات السكان والشعوب من القوميات المتغايرة، جاعلة المناظرات حول التعددية الثقافية تحسم أمر نجاحها السياسي.

وقد ظهرت هذه المجموعة من المقالات أصلًا في عددين خاصين من أعداد دورية «هيباتيا Hypatia»، وكان ينظر إلى هذه الدورية بوصفها منبرًا من شأنه أن يشجع مثل هذه التأملات العابرة للحدود في المشاغل الفلسفية خصوصًا. وكذلك أردنا أن نجمع معًا كتابات تمثِّل تنوُّعًا في المقاربات لمثل هذه الموضوعات الفلسفية. لقد بحثنا عن المقالات التي يمكنها أن تكشف، أمام كلٍّ من الفلاسفة والمفكرين في مجالات الدرس المختلفة، المدى الذي بلغته ويجب أن تبلغه الفلسفة النسوية في استقطاب نصوص ومعطيات واهتمامات الكتابة في مجالات درس مختلفة، مستجيبة للتحدي الذي يفرضه هذا، والاستضاءات التي يمنحها. إنه موقفٌ له مثيل في تاريخ مجرى الفلسفة الغربية، حيث نجد اتجاهات جديدة مؤثرة نَمَتْ وتطورتْ من خلال الاستعارات من العلوم الطبيعية والاجتماعية والتفاعلات معها. وإذا شئنا أمثلة أحدث فثمة مشاريع العلوم الطبية وعلم النفس واللغويات والذكاء الاصطناعي. وفي الوقت نفسه أردنا أن نبيِّنَ كيف أن الكتابات النسوية في مجالات الدرس الأخرى تجتذب الفلسفة وتنتجها معًا: إن الفلسفة النسوية في هذه الأيام تمارس في مجالات درس عديدة، وكاتبات هذه المقالات يتبوأن مراكزهنَّ في أقسام العلوم السياسية والجغرافيا الاجتماعية والاقتصاد وعلوم النفس وبالمثل الفلسفة. أما أولئك العاملات في أقسام الفلسفة فقد حملت تحليلاتهن القوى الكامنة في تنوع تقاليد مجال الدرس.

يحدونا الأمل في أن تقدم القضايا المثارة عبر هذه الأوراق مصادر لتفكير أكثر تركيبًا وأكثر إثمارًا داخل الفلسفة النسوية في جميع المجالات وفي سائر أشكال مشاغل هذه الفلسفة. وأيضًا نأمل أن تمثل هذه المسائل تحديًا للقارئ ليتأمل تغيرات العلاقات الاجتماعية وكيف ينشأ عنها دومًا الحاجة لمراجعة الأطر الفلسفية. وما دام الاعتراف

بالإنسانية الكاملة لـ «الآخرين» المختلفين عن مثال الإنسان الحداثي — الآخرين كالنساء والشعوب من الأعراق والثقافات غير الأوروبية — فينبغي أن نتوقَّع تبدلات في خلفيات فروع الفلسفة الغربية من الميتافيزيقا إلى الإبستمولوجيا والأخلاق والفلسفة السياسية، بل فلسفات العلم أيضًا. وتؤكد هذه المقالات في مجملها درجات ازدياد الثراء والتبدل والتحول الذي طرأ على خلفية الفلسفة المعاصرة بفعل النسوية الرافعة للواء ما بعد الاستعمارية والتعددية الثقافية وانشغالها بمسائلَ ملحَّة على مستوى الفكر والممارسة معًا.

مؤلِّفات هذا الكتاب جميعهنَّ معنيات باستكشاف مؤسسات التعددية الثقافية والعولمة وما بعد الاستعمارية، وثقافاتها وممارساتها، وكيف تخلق فرصًا سانحة لإثارة تساؤلات مستجدة، وللانشغال بأشكالٍ مستجدة من الحوار ومناقشة موضوعات مستجدة مع أطرافٍ جدد، وتنظيم أشكال مختلفة من العلاقات الاجتماعية مغايرة لكل ما كان مألوفًا أو ممكنًا. ويمكن أن نفهم هذه الإسهامات على أنها محاولات لاستبصار ومقاسمة حوارات ديمقراطية ليست إيقانية متزمتة ومفتوحة النهايات، من تلك النوعية التي تعد جوهرية ومصيرية في المحاولات النسوية لتصور وتهيئة مؤسسات وممارسات أكثر شمولية ومساواة. وكثيرًا ما تتعارض الحجج المسوقة عبر هذه الأوراق وعلى نحوٍ نأمل منه أن يستحث التأمل والتفكير إلى آفاقٍ أبعد، وعادة ما تكون هذه التوترات علامة على صعوبة أو استحالة الوصول إلى «إجاباتٍ صحيحة» متفردة عن الأسئلة المعقدة المثارة في عالمنا المعاصر.

المقالات الخمس الأولى هنا بأقلام أليسون جاغار وسوزان أوكين وأوفيليا شوته ولورين كود وأوما نارايان، هي إصدارات لاحقة لأبحاث عرضت أولًا في ندوة «النسبوية الثقافية والنسوية العولمية» التي دعت إليها شعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلسفية الأمريكية» (A.P.A) وعُقدت ببركلي في مارس العام ١٩٩٧م. وقد نظم البروفيسور دين تشاترجي هذه الجلسة ورأسها، وشاركت في رعايتها لجنتا «منزلة المرأة» و«التعاون الدولي» في «الجمعية الفلسفية الأمريكية». وفي مقالها «عولمة الأخلاقيات النسوية»، مدت أليسون جاغار نطاق معالجتها لتشمل كلًّا من التقليد الحواري في فلسفة الأخلاق الغربية والممارسات الخطابية للمجتمعات النسوية النشطة، لكي تطور توصيفًا للعقل الخلقي العملي الذي يحترم الاختلاف الثقافي. وتستكشف جاغار إمكانية مطروحة أمام المفهوم النسوي للخطاب الأخلاقي لكي يستطيع مع الوقت أن يبرر استبعاد بعض الناس من حواراتٍ معينة من دون أن يتعارض هذا مع مثال المناقشة الحرة المفتوحة. وتتقدم جاغار بتوصيفٍ

تفصيلي لأساليب وجود واستمرار «المجتمعات المغلقة» كضرورةٍ لا يمكن الاستغناء عنها إبستمولوجيًّا وسياسيًّا، حتى لو واجهتها مخاطر أخلاقية وإبستمولوجية.

تدرس جاغار إمكانية الحوار النسوي العالمي، خصوصًا بين مجتمعات النسوية الغربية ومجتمعات العالم الثالث التي تكافح من أجل الارتقاء بمصالح المرأة، وتنشغل بالسؤال العسير حول من يمكن أن يشارك في مثل هذا الخطاب، وهي تحذر من افتراض مجتمع نسوي عالمي يمثل كلًّا واحدًا، وتقيم الحجة على أننا نتعرف على مثل هذا المجتمع بوصفه مكونًا من شبكاتٍ خطابية تتعدد وتتداخل أطرافها. إنه مجتمعٌ دائمًا قيد التكوين، ودائمًا يمكن إعادة تخيله. وتشير جاغار إلى عدَّة أساليب لتبادل الخطاب بين مثل هذه المجتمعات النسوية عبر أرجاء العالم، ويمكن عن طريقها أن تكون محطًّا لانطلاق منظورات نقدية مهمة للمسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبيئية الجارية الآن، والتي تحتل مواقع جوهرية في الأجندات النسوية داخل السياقات القومية وعبرها في آنٍ واحد.

ويتركَّز مقال سوزان أوكين «النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية» حول أوجه النجاح الفعلي في العالم الواقعي، والتي أحرزها مجتمع الخطاب النسوي العابر للقوميات أنه مجتمعٌ من النشطاء والمفكرين المنشغلين ببرامج حقوق الإنسان العالمية والقومية، وكيف يجعلونها مستجيبة لتأزمات المرأة ومصالحها. إن جانبًا من التنمية الناجحة لدعاوى نشطاء حقوق الإنسان النسويين بات في مراسم إضفاء السمة العالمية على دعاواهم، وتشير أوكين إلى بعض التوترات ذات الأهمية بين هذا وبين أوجهٍ معينة من نقد النسوية الغربية للتعميمات المفرطة في قضايا جوهرية. وقد بدت هذه التعميمات مترددة أو متناقضة بشأن توسيع مدى نشر الأفكار التي اكتسبت الصفة العالمية العمومية. وتجادل أوكين بأن أجنداتٍ نسوية من هذا القبيل قد مثَّلت تحديًا لتصور حقوق الإنسان المتفق عليها والذي صاغه جون لوك، وحديثًا صاغه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام ١٩٤٨م. وأيضًا تتحدى تلك الأجندات المناعة المفترضة للأسرة وللممارسات الدينية أمام اعتبارات حقوق الإنسان. إن تحليلات أوكين تؤيد بأشكالٍ عديدة أطروحة جاغار بشأن أهمية مجتمعات الخطاب النسوي التي تتعدد وتتداخل بوصفها منطلقات لتحدياتٍ نقدية سياسية تواجه الأمر الواقع القومي والعابر للقوميات.

وفي مقالها «الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال–الجنوب» تستكشف أوفيليا شوته طائفةً أخرى من المسائل المتصلة بالحوارات بين

النسويين المتمركزين في مواضع مختلفة، مستخدمة مفاهيم عن الغيرية والاختلاف تعد مفاهيم فينومنولوجية-وجودية وبعد-بنيوية؛ وذلك لكي تنظر في مسائل التواصل العابر للثقافات. وعن طريق التأكيد على الحاجة إلى تطوير نموذج لفهم الاختلافات الثقافية المهمشة، تحلِّل شوته أماكن تموضع أولئك الذين جرى توصيفهم بأنهم «الآخر المختلف ثقافيًّا»، وتحذِّر شوته من أنه لا يجوز أبدًا افتراض إمكانية الترجمات المطابقة في التواصل بين الذوات المتباينة ثقافيًّا، وتوعز بأن هناك دائمًا فضالة مهمَّة للمعنى لا تعبر الحدود إلى الثقافة الأخرى، هذه الفضالة أحد عناصر اللامقايسة[٢*] الثقافية. وعن طريق مد نطاق المعالجة إلى الهيئة التي طرحتها آنزالدو لنفسية الفتاة المستيزية ذات الوصائل المتعددة، والهيئة التي طرحتها كريستيفا للغريب في دواخله، تقيم شوته الحجج من أجل تصورٍ نسوي للاختلاف ييسِّر التعرف على الغيرية داخل النفس وخارجها معًا. وتحشد شوته الخبرة الشخصية لكي تصور بدقةٍ بنية وتضمنات الهُوية اللاتينية المختلفة ثقافيًّا في السياقات الأنجلو-أمريكية. وتستغل شوته ما تستكشفه من غيريةٍ ثقافية في تبصير النسوية الغربية بألا تصطنع «آخر» من النساء اللاتي تفشل في تفهُّم طريقهنَّ للتحرر أو في التعرف عليه، وتجادل شوته من أجل نسوية بعد-استعمارية تولي مزيدًا من الاهتمام لخبرة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة المتفاقمة.

وتنشغل لورين كود في مقالها «كيف نفكر تفكيرًا عالميًّا: توسيع حدود الخيال» باعتباراتٍ حول الأجندات النسوية العابرة للقوميات، وكيف نجعلها تتناول مسائل الاختلاف، بما في ذلك الاختلاف الثقافي. تصطنع كود تركيبًا من انجذابها الخاص للنسبوية، مدفوعًا بتحدي الافتراضات الغربية الزاعمة امتلاك «القصة الحقيقة الواحدة والوحيدة». وفي الوقت نفسه تعترف بأن مواقف من قبيل معالجة جماعة طالبان الأصولية في أفغانستان لوضع المرأة، إنما تمثل حالات اختبار عسير لتلك الإغراءات النسبوية. تحلِّل كود استراتيجيات متنوعة يتضمنها توصيف تشاندرا موهانتي للمرأة في مواقعَ شتى في منظومة الاقتصاد العالمي؛ وذلك لكي تستكشف طريقًا للتحليل قد يمكِّن النسويين من التفاوض بشأن المشاكل المستعصية التي تبدو ناجمة عن الاختيار العسير بين العمومية الكونية والنسبوية، وهي تتأمل أيضًا موضعها كمواطنةٍ كندية، وكيف يمكن أن ينقح هذا منظوراتها النسوية لمسائل الاختلاف الثقافي والتعاون النسوي العابر للقوميات.

إن مسائل الاختلاف الثقافي التي كانت صلب اهتمامات مقالَيْ شوته وكود، تعود لتعتلي صهوة مقال أوما ناريان «ماهية الثقافة ومغزى التاريخ: نقد نسوي للماهوية[٣*]

الثقافية». تشير ناريان إلى محاولات تفادي الماهوية الجنوسية عن طريق أخذ الاختلافات الثقافية بين النساء في الاعتبار، وكيف أن هذه المحاولات تسلك سبلًا تؤدي في بعض الأحيان إلى صورٍ من الماهوية الثقافية لثقافاتٍ معينة في العالم الثالث ولتناقضاتها مع الثقافة الغربية. تحلِّل ناريان الخصائص العامة المشتركة للصور الماهوية للثقافة وتقترح عددًا من الاستراتيجيات التي يمكن أن تفيد النسويين في العالم الثالث في تحدياتهم لأجندات الأصوليين هنالك التي تتميز بأنها ماهوية ثقافيًّا. وبينما تعترف ناريان بعلو شأن النقطة التي أشارت إليها شوته عن حاجة النسويين للتعامل مع الغيرية الثقافية، فإنها تؤكِّد أن هذا يجب أن يتمَّ بأسلوبٍ لا يستنسخ أسلوب الماهوية-الاستعمارية المتخيل لفهم الاختلافات بين الثقافة الغربية وثقافات العالم الثالث. وتحذر ناريان من أن هذه الأشكال من النسبوية الثقافية تستجلب التصورات الماهوية للاختلافات الثقافية، وتطرح على أجندات النسوية أخطارًا تماثل في ضخامتها الأخطار التي تطرحها الدعوى الكونية الشاملة.

في معظم الأحيان لا تبدو الكتابات النسوية في التعددية الثقافية وما بعد الاستعمارية مماثلة كثيرًا للكتابات الفلسفية المعاصرة، لا في الأسلوب ولا في الموضوعات، ومع ذلك فإن كثيرًا من مثل هذه الكتابات يسهم في الفلسفة النسوية باستبصاراتٍ نافذة وتحليلات مهمة. لقد توجَّهنا إلى مؤلِّفاتٍ كثيرات بطلب موجز مفاده أن يستعرضن أمام قراء «هيباثيا» المختلفين ما هو مناسب للفلسفة خصوصًا ضمن ما يحويه جماع الكتابات النسوية الحديثة الوافرة. وتلقي أندريه ناي في مقالها «إنها ليست فلسفة» نظرةً جديدة على بعض الكتابات المؤثرة من حقبة الثمانينيات بأقلام ترينه منه-ها وباتريشيا هل كولينز وغلوريا آنزالدوا وماريا لغونز، والعملين اللَّذين أخرجتهما إليزابيث سبلمان وريجينا هاريسون. إن العديد من فلاسفة النسوية يستخدمن بالفعل استبصاراتٍ واردة في مثل هذه الكتابات لتبديل المقولات والمفاهيم التي تشكِّل فلسفتهنَّ للأخلاق أو الإبستمولوجيا، أو مفهومهن عن النفس. ومع هذا، فإن الممارسة الأسهل والأكثر ذيوعًا هي الاقتصار على ذِكر مثل هذه الكتابات في الهوامش من دون اتخاذ الخطوة المهمة المتمثلة في استخدامها لإعادة التفكير في أنماط المشاريع التي نتعلمها ولا نزال نُسْتَحث على التفكير فيها بوصفها فلسفة متفردة. تلقي تأملات ناي في هذه الأعمال الضوءَ على تلك الأشكال المستجدة من الفكر، وكيف ينبغي في فترات التغير الفكري أن تحتلَّ موضعًا «على رأس سنام إعادة تعريف حب المعرفة» الذي تطرحه هذه الأشكال الجديدة من الفكر.

لعب مفهوم الخبرة دورًا مركزيًّا في العديد الجم من النصوص الفلسفية، واستحضرته النسويات المنشغلات بالكفاح من أجل تحقيق الذات. وفي مقالها «تشاندرا موهانتي وإعادة

القيمة للخبرة»، تستخدم شاري ستون-مدياتور عمل تشاندرا موهانتي، وبالمثل عمل غلوريا آنزالدوا وصمويل دِلاني لاستكشاف الإمكانات المطروحة أمام مفهومٍ للخبرة متين ومفيد فلسفيًّا يمكنه تجنب الصعاب الناشئة عن المقاربات التجريبية وعن ملامح معينة في مقاربات بعد-بنيوية. وعلى طول المدى تقوم بتحديد لماذا كانت تلك السرديات حاسمة على هذا النحو في رفع النقاب عن التوترات بين اللغة والخبرة، حتى إنها كثيرًا ما تؤدي إلى استحداث إبداعاتٍ تصورية ذات قيمة.

وتتقدم آيدا أورتادو في مقالها «الأمكنة واللغات: التشيكانيات ينظرن إلى المذاهب النسوية» بما هو مطلوب من نظرةٍ شاملة وتركيب جامع لمختلف مساهمات مذهب النسوية التشيكاني، على مدى يبدأ من حركة نشطاء التشيكانية في ستينيات القرن العشرين وصولًا إلى الكتابات المعاصرة للنسويات التشيكانيات ذات التأثير. وتستثير الدارسين من غير التشيكان بألا ينشغلوا فقط بالنصوص التشيكانية النمطية القليلة، بل أيضًا بالمقاصد المرئية المختلفة الأوسع في مداها من هذه الكتابات، وعبر هذا الطريق تقوم آيدا بتوثيق استخدام النسوية التشيكانية لأشكالٍ مختلفة من مناهج إنتاج المعرفة، وتلفت الانتباهَ إلى التنوع الداخلي في صميم المجتمعات المحلية التشيكانية بالولايات المتحدة الأمريكية، حتى وهي تشير إلى بعض التماثلات شديدة الدهاء لكيفية الخبرة بالتحيز الجنساني، وكيفية إعادة إنتاجها في هذه المجتمعات المحلية.

وفي مقالها «كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسية والعرق والقومية»، تفحص باتريشيا هيل كولينز الاستعارات التشبيهية بالأسرة وكيف زوَّدتنا بطرقٍ للتفكير في جوانب مختلفة من التنظيم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية-من بنيات الهيمنة ومن خطابات المقاومة على السواء. تفحص كولينز أبعاد الجنس في مثال الأسرة التقليدية الذي امتدَّ بوصفه تشبيهًا مجازيًّا يغطي الأشكال الأخرى من العلاقات، بدءًا من استخدام «روابط الدم» لبناء تصورات الأسر النووية وشبكات علاقات القرابة. ليس هذا فحسب، بل أيضًا تصورات «الأسر العرقية» و«القوميات الإثنية» تلك التي تُستخدم لتعريف الانتماء للولايات المتحدة كأمةٍ سياسية. وبتفريغ مضامين التشبيهات المجازية الأسرية الأخرى، تدرس كولينز الأدوار التي يمارسها المكان والأرض والأفكار في تطبيع التراتب الهرمي، والتبريرات المعيارية لتوزيع الثروة الاجتماعية التي تنتج التراتبات الطبقية، والتجليات المؤمثلة للحقوق والمسئوليات التي تضع تعريفات العضوية في الأسرة. وتختتم كولينز مقالَها بمناقشة التشبيهات المجازية لـ «تنظيم الأسرة» التي تسرَّبت إلى السياسات العامة،

متراوحة بين المبادئ التاريخية لليوجينيا؛ أي التهجين العرقي من أجل تحسين سلالة البشر، وصولًا إلى قيم الروابط الأسرية المعاصرة وإلى الأسئلة المتَّصلة بجودة الحياة والفقر والإنجاب. وأيضًا تتطرق اهتمامات كولينز هنا إلى الطريقة التي تجعل التشبيهات المجازية للأسرة ذاتها تلقي الضوءَ على تقاطعات العرق والجنوسة والقومية، وعلاقات اجتماعية أخرى على هذا النحو، بنيوية ورمزية.

في صفحاتٍ أسبق جرى التلميح إلى مسائل تتعلق بما يسمى التنمية في العالم الثالث. بَيد أن مجموعة المقالات التالية تلقي نظرةً مباشرة وأكثر تركيزًا صوب المكنونات الفلسفية لعمليات إعادة تقويم مشاريع التنمية في العالم الثالث التي ظهرت في السنوات القليلة الماضية، تنسحب معالجاتها إلى أدبيات مختلفة وتنطوي على اهتماماتٍ متعينة بمسائل متفرقة. النسوية الجنوبية والنسوية الشمالية كلتاهما ساهمت في هذه التقريرات والتقويمات. وتتقدم تقريرات باركر وفيرغسون ورايت ولانغ وهاردنغ بزوايا جديدة للنظر في المقولات والفرضيات المعهودة في الأخلاق والميتافيزيقا والإبستمولوجيا وفلسفات العلم.

وطلبنا من دروسيلا ك. باركر المتخصصة في اقتصاديات التنمية أن تقدم تعريفاتٍ موجزة لبعض الدعاوى الفلسفية المطروحة في أحدث الكتابات عن الجنوسة والبيئة والتنمية؛ وذلك لقراء دورية «هيباثيا»، وهم قد لا يكونون على إلف بمثل هذه الدعاوى. وعن طريق التركيز على الإبستمولوجيا، أشارت باركر إلى السردية الرومانتيكية لـ «حلم عصر التنوير» حيث يتواصل عمل الاقتصاد التنموي، وإلى منظومات المعرفة غير الحداثية بوصفها مصدرًا لبناء إبستمولوجيات من أجل «مشروعات تحررية جماعية من دون استنساخ أنماط التراتب الهرمي والهيمنة»، المهمة، إذن، هي تحديد مصادر كلا النوعين من منظومات المعرفة بغير إضفاء الصبغة الرومانتيكية على أيهما.

أما مقال آن فيرغسون «مقاومة حجاب الامتياز: مد جسور الهُويات كسياسةٍ أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية»، فيستكشف طائفةً من المسائل تتوازى بشكلٍ مثير حقًّا مع ما تستكشفه ألكوف وبيلي (انظر الوارد لاحقًا). على أي حال، تركِّز فيرغسون على المشاكل التي يثيرها تميُّز هُويات الشماليين الذين يعملون في سياقاتٍ مختلفة في الجنوب العولمي. وتقيم فيرغسون الحجة على أن الباحثين والدارسين النسويين من أهل الشمال، وبالمثل الشماليون العاملون بمشاريع التنمية في الجنوب، ربما كانوا في حاجةٍ إلى التفكير في مواضعهم ذات الامتيازات والعمل ضدَّها. وأشارت إلى أن مؤسساتٍ مثل هيئة المعونة الدولية والبنك الدولي والمنظمات غير الحكومية التي أنشئت في الشمال، ليس فحسب، بل

وأيضًا معظم الباحثين النسويين، يفترضون أن أخلاقيات التنوير الحداثية مرغوبة دومًا ولا تثير مشاكل. وتحاج فيرغسون أن الشماليين قد تمَّت قولبتهم اجتماعيًّا وفقًا لـ «شفرة أخلاقيات كونية معمَّمة باتت قطاعًا من آفاق جهل» الباحثين والدارسين. لا بدَّ أن يطوِّر الباحثون النسويون أخلاقيات تتَّخذ موقعها بحيث تتحاشى أن تصبح جانبًا من المشاكل التي كدرت أهداف استراتيجيات الشماليين للتنمية. وتبيِّن فيرغسون أن «عملية سياسات الهُوية السلبية» يمكن أن تكون منبعًا لـ «سياسات مد جسور الهوية» التي تفيد في مشروعٍ من هذا القبيل.

وفي مقال «مستيزات في ماكيلادوار وسياسة نسوية للحدود: إعادة النظر في حجة آنزالدوا»، تدرس مليسا رايت كيف تعمل القوى السياسية والمؤسسية في بناء هُويات لنساءٍ مختلفات على الحدود بين الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك، وتتقدم رايت بتوصيفٍ إثنوغرافي لاثنتين من النساء المهنيات، إحداهما مكسيكية والأخرى مكسيكية أمريكية، تعملان في القطاع الإداري التابع للولايات المتحدة بمؤسسةٍ في ماكيلادورا،[٤*] وتؤثر ثقافتهما العرقية وجنوستهما في مفاوضاتهما حول مراكزهما المهنية. تكشف قصة المرأة المكسيكية كيف أنها تحاول إضفاء الطابع الأمريكي على ملابسها ولغتها وسلوكها المهني، وكيف تكسبها هذه المحاولات مصداقيةً وتعزيزًا لمركزها المهني. أما المرأة الأمريكية ذات الأصل المكسيكي فعلى العكس من ذلك، تصر على أن تقدم نفسها بوصفها «مكسيكية» وليست «أمريكية»، ما يجعل المخاطر محيقة بوضعها المهني، وبتقدير كفاءتها، وأخيرًا بوظيفتها. تشير رايت إلى سيناريوهات الثقافة العرقية والجنوسة، وكيف تعمل على تشكيل فضاءات العمل في مؤسسات ماكيلادورا الحدودية، وتعين طرق النساء في إعادة صياغة هذه السيناريوهات وتغييرها وإسقاطها في بعض الأحيان، تستخدم رايت تلك البنيات لهُوية المستيزة من أجل استنطاق وإعادة التفكير في استخدام غلوريا آنزالدوا للشخصية الحدودية والمضامين السياسية لتلك الهُوية بالنسبة إلى السياسة النسوية.

إسهام ليندا لانغ، وهو مقالها «القرابين المحروقة للعقلانية: قراءة نسوية لبناء الشعوب الأصلية في نظرية إنريك دوسل[٥] عن الحداثة»، يماثل مقال أوما نارايان من حيث إنه تفكيرٌ عبر تضمنات التاريخ الاستعماري من أجل منظوراتٍ نسوية بعد-استعمارية. تقارب لانغ هذه المسألة عن طريق قراءة لعمل إنريك دوسِل «اختراع الأمريكتين». يؤكد دوسِل أن تكوين الحداثة الأوروبية تم عن طريق علاقات مع مناطق غير أوروبية، وأن جزءًا جوهريًّا من تلك الحداثة يتمثل في المركزية الأوروبية التي هي «أسطورة ثقافية» لا عقلانية،

دفعت الأوروبيين إلى النظر إلى غير الأوروبيين جميعًا في حدود المقولات الأوروبية، وكمحصلةٍ لهذه الأسطورة تم اختراع جنوب ووسط أمريكا بوصفهما مناطق غير متقدمة، بصرف النظر عن المستويات الفعلية لتقدم شعوبهما المختلفة. تتطرق لانغ إلى هذه التحليلات لتثير تساؤلاتٍ نقدية بشأن ما أسماه دوسل «المغالطة التنموية»، ولكي تستكشف روابطها بسياساتٍ جارية تدفع مناطق من العالم الثالث إلى أشكالٍ أوروبية من التبعية وإلى «التنمية» تحت عنوانٍ براق هو «دفعهم إلى أن يكونوا أحرارًا». وعلى أي حال، فإن أشكال رفض ما بعد الاستعمارية لمثل تلك المشاريع الحداثية، تتشارك جميعها فيما هو أكثر كثيرًا مما يتصور معتنقوها. تثير لانغ تساؤلات بشأن المشاريع الفلسفية وكيف تشكلت من خلال المصالح الاستعمارية بدلًا من أن تنشأ عن بحوثٍ غير منحازة تتحرى مبادئ صادقة أبدًا، على النحو الذي تتمسك به التيارات الرئيسية في الفلسفة.

وفي مقالها «الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد-التنويرية» تُعنى ساندرا هاردنغ بأحدث الكتابات في الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة وتحديد الطرق التي تسلكها لكي تلقي الضوءَ على المشاكل الكامنة في فلسفات العلم التنويرية، وهي فلسفات لا تزال سائدة. يركِّز مقال هاردنغ على جذور هذه التقريرات في نقودٍ أخرى حديثة للتنمية، وكيف أن هذه التحليلات ترسِّخ وتمدُّ نطاق الحجج التي تسوقها مدارس أخرى لها تأثيرها المستحدث في دراسات ظاهرة العلم. تقيم هاردنغ الحجة على أن فلسفات العلم الملائمة لتلك الأشكال الجديدة لفهم الطبيعة والعلم والفلسفة يمكنها هجران مثال الدعاوى العلمية الصحيحة على مستوى العالم بأسره، ويمكنها أن تطوِّر تمثيلات أكثر واقعية للعارف ولمنظومات المعرفة، وأن تقاوم النسبوية والمثالية مقاومةً ناجحة، وتفهم الطبيعة من حيث هي موضوع ويتخللها ما هو اجتماعي، ومن حيث هي سؤال ينبثق دائمًا، وتجعل الأخلاق الديمقراطية والسياسة الديمقراطية صفة ذاتية في صميم العلم وفي صميم فلسفات العلم-على السواء.

ويضطلع مقال ليندا ألكوف «ما الذي ينبغي أن يفعله البيض؟» بتقدير قيمة قوى وحدود المداخل المختلفة المقترحة للمقاومة التي يبديها البيض ضد الامتيازات الخاصة بالبيض. تعي ألكوف جيدًا كيف أن جهود البيض المناهضين للعنصرية كثيرًا ما تشوبها النقائص. بَيد أنها ترغب أيضًا في تأكيد واستكشاف الممكنات المتاحة أمام الجهود الصادقة والمخلصة المناهضة للعنصرية في مواجهة امتيازات البيض؛ هذه الجهود التي تتجاوز نقد الذات لتصل إلى موقفٍ يناصر الفاعلية والإنجاز. تستكشف ألكوف استراتيجياتٍ مختلفة اقتُرحت من أجل أن «نصبح غير مخلصين لبياض البشرة». تقدم ألكوف تحليلًا

نقديًّا للمساجلة النسوية، ولمداخلة جوديث كاتز الليبرالية، ولمداخلة إغناتيف وغارفي الأكثر راديكالية، ولاستراتيجيات مناهضة العنصرية التي اقترحها مايكل هارينغتون. وتستأنف ألكوف هذا باقتراحٍ مفاده أن البيض في حاجةٍ إلى توليد الصور الخاصة بهم من «الوعي المزدوج» لدى الأمريكيين الأفارقة الذي عينه و. إ. ب دي بويس. وهذه الصورة المزدوجة من شأنها أن تواصل تمييزها لبنيات هُوية البيض في النماذج المعاصرة من اللامساواة والاستغلال. بَيد أنها أيضًا ستظل تذكرنا بالعديد الجم من «البيض الناكثين لامتياز البيض» الذين ناضلوا منذ عهد جون براون وما قبله، من أجل خلق مجتمع إنساني شامل.

ويستكشف مقال أليسون بيلي «تعيين موضع الهُويات المنكثة: نحو رؤية لشخصية البيض العرافة للامتياز» كيف يمكن تفهُّم الموضع الاجتماعي لهويات البيض الناكثة لامتياز البيض. تدرس بيلي في هذا المقال بعض التضمنات المستشكلة في إطار الموقف الاستشرافي لساندرا هاردنغ لوصف البيض الناكثين أنهم «أصبحوا هامشيين». وتقيم بيلي الحجة على أنه قد يمكن تفهُّم موضع البيض الناكثين تفهمًا أفضل في حدود «نقضهم لمركزية المركز». وهي تميز بين «العرافين للامتياز» و«المروجين للامتياز». وبمقاربة عمل مارلين فري وآن برادن، تفسر بيلي التناقض بين إدراك وسلوك البيض الذين يحيون سيناريو من نمطٍ واحد، وبين إدراك وسلوك هؤلاء البيض الذين يناضلون من أجل صياغة النمط الآخر: تستخدم بيلي توصيف ماريا لغونز للهوية وتصورات «الطواف بالعالم» و«الإدراك الودود» لكي توضح طرقًا يمكن عن طريقها للبيض، وللنسوية البيضاء خصوصًا، أن ترعى شخصيةً منكثة تؤدي إلى سياساتٍ مناهضة للعنصرية.

وفي مقالها «التعددية الثقافية كفضيلةٍ للممارسة العملية»، تثبت آن كد إمكانية فهم التعددية الثقافية كفضيلةٍ معرفية بغير أن تهجر الإطار التحليلي المتفق عليه الذي لا يزال يجذب القطاع الأكبر من الفلسفة الأنجلو-أمريكية. إنها تبين كيف تحسن التعددية الثقافية مضمون العلم وبالمثل دعواه بالموضوعية، وتأخذ أمثلتها من علم الاقتصاد: تحليلات أمارتيا سن لأسباب المجاعة والاقتصاد السياسي للأسر.

نأمل أن يستمتع القراء بهذه المقالات مثلما استمتعنا نحن بجمعها معًا في دورية «هيباثيا»، والآن في هذا الكتاب.

هوامش

(١) *التحيز الجنساني sexism هو التحيز لأحد الجنسين، وعادة الذكر، فقط لأنه ذكر. [المترجمة]

(٢) *اللامقايسة incommensurability تعني عدم قابلية كيانين مختلفين للحكم عليهما أو تقويمهما بالمعايير نفسها، وتستعملها أوفيليا شوته لتعني عدم قابلية المعنى للترجمة المكتملة تمامًا إلى لغةٍ أخرى، بحيث يتطابق المعنى في الجانبين. [المترجمة]

(٣) *ماهية essence «س» هي الإجابة عن السؤال: ما هي «س»؟ أي جوهرها الثابت، والماهوية أو المذهب الماهوي essentialism هو النظرة إلى الشيء بوصفه ذا ماهية ثابتة أو جوهر ثابت محدَّد ومحدِّد، ومقصد ناريان أن الجنوسة أو النوع لا تصنع ماهيةً ثابتة محدَّدة ومحدِّدة.

قد يُترجم هذا المصطلح «جوهرية». بَيد أن الجوهر substance من المصطلحات العمدة في الفلسفة ولا يجوز خلطه أو إبداله. [المترجمة]

(٤) *اسم مكسيكي شهير لعمليات تصنيع وتجهيز الصادرات في منطقةٍ للتجارة الحرة تقع على الحدود المكسيكية-الأمريكية، حيث استيراد الآلات والمعدات والمواد الخام مُعفاة من الضرائب والرسوم الجمركية، ثم تصدير المنتجات بأسعارٍ مهاودة، أحيانًا للبلاد التي وردت منها المواد الخام. تبلغ منشآت ماكيلادورا نحو ثلاثة آلاف منشأة من مصانع ومرافق ووكالات، يعمل بها أكثر من مليون مكسيكي ومكسيكية. ويتنوع إنتاج المصانع في مجالاتٍ عديدة أبرزها الملابس والتغليف وتعبئة المنتجات الزراعية وتجميع الأجهزة الكهربية والمعدات.

قام هذا المشروع في أواسط الستينيات بمبادرةٍ من الحكومة المكسيكية لحل مشكلة البطالة في المناطق الحدودية، لكن سرعان ما بات جاذبًا للشركات الأمريكية من حيث إنه يوفر العمالة الرخيصة والإنتاج الكثيف وسرعة دورة رأس المال. وبالنسبة إلى المكسيك أصبحت ماكيلادورا منذ أواسط الثمانينيات أكبر مصدر للعملات الأجنبية وتفوقت في هذا على السياحة. وفي أواسط التسعينيات أصبحت ثانية أكبر الصناعات بعد الصناعات البترولية. عظم شأن ماكيلادورا وفاعليتها وحيويتها، حتى دخلت الكلمة «ماكيلادورا» في سياق اللغة الجارية في بعض المواقع، وباتت تعني العمل الشاق المضني والمثمر، فضلًا عن معناها الأصلي وهو إعداد المنتجات للتصدير. [المترجمة]

(٥) إنريك دوسيل Enrique Dussel مفكرٌ وأستاذ فلسفة وُلد في ديسمبر ١٩٣٤م بالأرجنتين، ومُقيم في المكسيك. تدور أعماله حول الأخلاق والفلسفة السياسية خصوصًا من حيث هي فلسفة للتحرير. أسَّس مع زملاء له حركةً فلسفية تُسمى «حركة فلسفة التحرير». وكتب في الماركسية ونظرية فائض القيمة. وجَّه نقدًا لاذعًا إلى المركزية الأوروبية وفلسفة الحداثة والديكارتية. ورأى أن العولمة تكرِّس التفاوت بين الشعوب إلى درجةٍ تنذر

بالانفجار. كما سنرى في الفصل الثالث عشر فلسفة دوسيل للحداثة من أجمل وأنبل ما حمله هذا الكتاب، وما قدمته الفلسفة أخيرًا فيما كان يسمى بالعالم الثالث، أو الجنوب بمصطلحات هذا الكتاب. [المترجمة]

الفصل الأول

عولمة الأخلاقيات النسوية

أليسون م. جاغار

> على الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافةٍ أخرى.
>
> جاغار

تطرح الدراسة الواردة مفهومًا نسويًّا للخطاب يختلف عن الخطاب الأخلاقي الكلاسيكي. وإذا أُقيمت الحجة على أن تفاوت القوة لافت في السياق العالمي أكثر منه في السياق المحلي، ألاحظ أن مجتمعًا للخطاب العالمي يبدو بازغًا بين النسويين، وأستكشفُ الدور الذي تمارسه مجتمعاتٌ صغرى في محاولات المذاهب النسوية للتوفيق بين التعهد بالمناقشة المفتوحة من جانب، والاعتراف بحقائق تفاوت القوة من جانبٍ آخر.

ليست التجارة العالمية والتبادلات العالمية أمرًا جديدًا، لكنَّ التشديد الجاري عليهما هو غير المسبوق حقًّا.[1] ولم يحدث أن كانت المجتمعات المحلية مغلقة على نفسها تمامًا، ولكن الذي يحدث الآن أن أصبحت حدودها قابلة للنفاذ حتى بات الناس يتحدثون عن تفكك وتحلل المجتمعات المحلية. وقد أثارت هذه التطورات مشكلات جديدة في فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة وبالمثل في الأخلاقيات النسوية.

إن النساء في مركز هذه التطورات المعاصرة، يشكلن قطاعًا عريضًا ومتناميًا من قوة العمل في البلدان حديثة العهد بالتصنيع، وكذلك في البلدان الصناعية، إنهن (بمعية أطفالهن) يمثلن ثمانين في المائة من اللاجئين في العالم، ويجري تهريبهن في تجارة البغاء

التي تمتد عبر العالم بأسره، وأجسادهن مسرح الاقتحامات التكنولوجية، إما لزيادة النسل وإما لتحديده. وفي الآن نفسه، عادة ما يجري اتخاذ النساء كرمزٍ وكناية عن سلامة التكامل الثقافي، حتى بات تعريف الثقافات المقيدة يؤخذ بوصفها ثقافات تحتفظ بالأشكال التقليدية للأنوثة، لا سيما تلك الأشكال التي تتكشف في الزي الحريمي التقليدي أو في ممارسات الزواج والجنس. هكذا وُضعت النساء في قلب دوامة قوى اجتماعية متقابلة ومتنافسة: فمن ناحيةٍ، ثمة الاتجاهات المندفعة في تقدمها نحو العولمة.[٢*] والتكامل المتزايدين. ومن الناحية الأخرى، ثمة الاتجاهات المندفعة في تراجعها نحو القومية والتجزؤ.

وتأتي النظرية الأخلاقية المعاصرة لتعيد إنتاج هذه التوترات، إذ تضع الخطاب العالمي حول حقوق الإنسان في معارضةٍ مع ما يقابله من مداخلاتٍ تؤكد المحلي وتُفسر غالبًا بأنها نسبوية، من قبيل النزعة القُطرية ونزعة ما بعد الحداثة. وفي هذا السياق، نجد أن رفض الفلاسفة المتزايد للنزعة الأسسية foundationalism في الأخلاقية يجعل من الصعب رؤية كيف يمكن إخضاع الأعراف والمعايير المحلية للنقد الأخلاقي المنهجي. إن مشروعي الأكبر، الذي ينبثق عنه هذا المقال، هو تطوير نظرة للعقل الأخلاقي العملي تبين كيف أن احترام الاختلاف الثقافي يمكن أن يرتبط بالموضوعية الأخلاقية المتجاوزة للأعراف. وفي تطوير هذه النظرة، أقارب التقليد الحواري في النظرية الأخلاقية الغربية الذي يمتد من أفلاطون، حتى لوك وكانط وصولًا إلى رولز وهابرماس، وأولي اهتمامًا خاصًّا بالقيم الثانوية في هذا التقليد، بما في ذلك قيم المساواة في الخطاب والانفتاح والشمولية. يحدوني هذا التقليد الفلسفي، فضلًا عن أن تفهُّمي الخاص للخطاب العملي قد تشكَّل هو الآخر بالتأمل والتفكير في الممارسات الخطابية الأخيرة للقاعدة المحلية الناشطة للنسوية في أمريكا الشمالية.[٣]

وكما أسفر الأمر في تطوره مع كارل-أوتو آبل ويورغن هابرماس، فإن أخلاقيات الخطاب الكلاسيكي تعرف التسويغ الأخلاقي في حدود إجماع الآراء شريطة التواصل المتحرر من الهيمنة، وكثيرًا ما كان هذا التعريف معرضًا للسخرية بوصفه طوباويًّا؛ وبالتالي محل شك إلى أبعد الحدود، وذلك لحيثياتٍ لا تقتصر على الصعوبات العملية في تأسيس خطاب كوني عالمي، بل أيضًا فيما يتبدَّى من عقباتٍ كئود في المبدأ ذاته، وعلى جه الخصوص في استحالة التحقيق الفعلي لما يشبه التواصل المتحرر من الهيمنة. ولكن، على الرغم من أن مثل هذه المشكلات تبدو في السياق العالمي لافتة للأنظار أكثر منها في السياق المحلي، فإن بدايات خطاب المجتمع العالمي تبدو مع كل هذا بازغة بين النسويين. تبدو هذه البدايات كأوضح ما يكون في السبل الرسمية وشبه الرسمية من قبيل مؤتمرات الأمم المتحدة العديدة حول المرأة منذ العام ١٩٧٥م وما رافقها من منتدياتٍ عقدتها منظمةٌ أهلية

غير حكومية، وهي أيضًا بادية للعيان في العديد من التفاعلات الجارية بين الجماعات التي تمثل القواعد الشعبية، مثل شبكة نساء الشمال والجنوب وشبكة النساء العالمية لحقوق الإنجاب.

إن مفهوم الخطاب الأخلاقي العملي في النسوية يختلف عن مفهوم خطاب فلسفة الأخلاق الكلاسيكي في مناحٍ عدة، منها أنه يتَّجه مباشرةً نحو مسائل المساواة في الخطاب ومسائل الانفتاحية، وذلك في مواقف لا مناص من أن تكون القوة هي التي شكَّلتها. يستهل هذا المقال طريقَه باستكشاف الدَّور الذي تمارسه المجتمعات الصغيرة في محاولات النسوية للتوفيق بين الالتزام بالمناقشة المفتوحة من ناحية، وبين التعرف على تفاوتات القوة من ناحيةٍ أخرى.

(١) إلقاء الضوء على المشكلة

في تصوُّري الخاص، يبحث الخطاب الأخلاقي العملي عن إعادة بناء القواعد مسترشدًا بالممارسات الخطابية لجماعات عديدة من نشطاء النسوية في أمريكا الشمالية تشكَّلت في أواخر القرن العشرين. وكثيرًا ما عملت هذه الجماعات على تحديد الانفتاحية الخطابية بطريقتين تتَّصل إحداهما بالأخرى. إحداهما هي تحديد جداول الأعمال: تتلاقى الجماعات الناشطة بالشكل النمطي المعهود حول قناعاتٍ أخلاقية معينة، من قبيل مناهضة النزعة العسكرية أو العنف ضد المرأة، وبدلًا من الدخول في مساجلاتٍ حول هذه الالتزامات الأخلاقية الأساسية، فإنهنَّ يتكرَّسن لاستكشاف مضامينها. وفي داخل الجماعة يسلِّمن تسليمًا بأن هذه الالتزامات أصبحت أساسية في المنظورات الأخلاقية للجماعات. والطريقة التي كثيرًا ما تعمل بها الجماعات على تحديد انفتاحية الخطاب هي تقييد حدود الإسهام في مناقشاتها، بإقصاء الأفراد اللائي لا يتقاسمن الالتزامات الأساسية للجماعات أو اللائي ليس لهن وضعٌ ثابت فيها لأنهن من خارجها.

استبعاد الأفراد من الدخيلات اللائي هن من خارج الجماعة، أو إغلاق الأجندات الأخلاقيات قد يكون في بعض الأحيان أمرًا واقعًا، لكنه في بعضها الآخر مسألة إصرار صريح وعنيد. مثلًا بعض جماعات المومسات تشدِّد على رفض ما تقدمه نسوية الطبقة الوسطى من تحليلاتٍ لوضع المومسات كضحايا للاستغلال الجنسي، والنساء الأمريكيات الأفارقة يقررن أحيانًا أن ما يمارسه الرجال الأمريكيون ذوو الأصول الأفريقية من عنفٍ منزلي واغتصاب في المنزل، مسائل لا تستسيغها الأمريكيات ذوات الأصول الأوروبية. وبعض

النساء السحاقيات ينشدن استبعاد النساء ذوات الميول الجنسية السوية من مناقشة مسائل معينة في الممارسات السحاقية. أما خارج أُطر الغرب، فسوف نجد بعض نساء شمال أفريقيا يعترضن على الانتقادات التي توجهها النسوية الغربية لممارسات الختان وخفض الشفرتين. وثمة مناقشة حادَّة ثارت بشكلٍ خاص حول مقال اشترك في كتابته امرأتان أستراليتان، إحداهما أنثروبولوجية تنحدر من أصولٍ أوروبية، والأخرى امرأة «تقليدية» من أهل أستراليا الأصليين. يعرض المقال معدلات مرتفعة للغاية للعنف والاغتصاب، تتضمَّن عمليات اغتصاب متواترة ترتكبها عصابات من أهل البلد الأصليين ضد نساءٍ أيضًا من أهالي البلد الأصليين. لم يكن صدق تلك الادعاءات محل جدال، ولكن بعض أولئك النساء من الأهالي اعترضن بأنه من غير الملائم أن تفتح هذا الموضوع امرأةٌ بيضاء، ولو حتى بمشاركة امرأة من الأهالي (Bell and Nelson 1989; Larbalestier 1990; Bell 1990, 1991a, 1991b, Klein 1991; Huggins et al., 1991; Nelson 1991). إن إغلاق باب بعض المساجلات، واستبعاد البعض من التدخل في موضوعاتٍ معينة، يبدو وكأنه يسير برمَّته ضد مثال المناقشة الحرة المفتوحة كما نفهمه في الفلسفة الأخلاقية الغربية. ومهما يكن الأمر، سوف أقترح أن مفهومًا نسويًّا للخطاب الأخلاقي قد يستطيع تبرير مثل هذه الاستبعادات من دون أن ينكر ذلك المثال، بل إنه باسم ذلك المثال يستطيع أن يبررها.

إن جماعات النساء اللائي ينشدن استبعاد حيواتهنَّ من دائرة فحصٍ نقديٍّ تقوم به نسويات من الخارج يتقدمن بعدة حيثيات لهذه الرغبة. تجادل جماعات المومسات بأن النسويات من الطبقة الوسطى يجهلن الظروف الحقيقية لحياة البغاء، وتجادل نساء شمال أفريقيا بأن النسويات الغربيات لا يفهمن الدَّور الذي يقوم به استئصال البظر وخفض الشفرتين في الثقافات الأفريقية. وفي كلتا الحالتين، نجد أن الجماعات التي لاقت ممارساتها تحديًا ومناوأة من الخارج تزعم أن الناقدات تلقَّين صورةً خاطئة. وفي بعض الأحيان يعبِّرن أيضًا عن انشغالهنَّ بأن المناقشة المفتوحة لمسائلَ معينة قد يكون لها عواقب ضارة بمجتمعهنَّ المحلي؛ مثلًا بعض السحاقيات ينزعجن من أن لفت الأنظار إلى الممارسات السحاقية المثيرة للجدل قد يزيد حدة الهجوم من أنصار الزواج بين الجنسين، وتخشى بعض النساء الأمريكيات الأفارقة من أن مناقشة العنف الذي يمارسه الرجال الأمريكيون،[٤*] الأفارقة قد تؤدي إلى الفرقة في مجتمعهن المحلي.

وهذه الحجج في الأعم الأغلب لا تقنع النسويات من الخارج اللائي يلاقي تدخلهنَّ رفضًا.[٥] وقد يكون ردُّهن بأنهنَّ يألفن الثقافات أو الثقافات الفرعية موضع البحث. وقد

تحاجَّ أخريات بأن الخبرة الأولية التي يمرُّ بها أهل هذه الثقافات لا تمثل سلطة قاطعة، لافتات الأنظار إلى أن الضحايا عادة ما يلتمسن المبررات لانتهاكهنَّ، وبالمثل «لاختياراتهنَّ» بأن يبقين في أوضاعٍ تسمح بانتهاكهنَّ. وأيضًا قد يعترض أهل الخارج على ما يتصورنه خطأ في المجتمع المحلي ككلٍّ يدفع ثمنه بعض النساء فيه. بل إنهنَّ قد يجادلن بأن تجاهل محنة مثل أولئك النساء لَيُعدُّ عنصريةً وتمركزًا حول العرق، على قَدْر ما يوحي هذا بازدواجية المعايير الأخلاقية وفقًا للمستويات العالية من الانتهاك والاستغلال التي تعدُّ «مقبولة ثقافيًّا» بالنسبة إلى بعض النساء وغير مقبولة بالنسبة إلى نساءٍ أخريات.

وفي تقييم تلك المسائل العسيرة والمعقدة، من المهم أن نلاحظ كيف تتشارك تلك الأمثلة جميعًا في بعض الملامح الدالة. في كلٍّ من الحالات السابقة، أولئك اللائي يبحثن عن حماية حيواتهنَّ من الفحص والإمعان ينتمين إلى جماعاتٍ يصمها المجتمع بالعار، و/أو إلى أقلياتٍ ثقافية، و/أو لها تاريخ استعماري، بينما تنتمي أولئك الأخريات المراد إقصاؤهن إلى جماعاتٍ أقوى أو ذات سيادة. كلٌّ من الجماعات التي تقع ممارساتها تحت طائلة الفحص والدرس، إنما تناضل تحت ضغوطٍ خارجية لكي تحتفظ بمغزى احترام الذات وسلامة التكامل الثقافي، وكلٌّ منها كانت موضوعًا متواترًا لدراسات عالمات دخيلات من خارج الجماعة: عالمات نفس واجتماع وأنثروبولوجيات، بل وحتى من المتخصصات في علم الجريمة. وأولئك المتخصصات في العلوم الاجتماعية افترضن افتراضًا نمطيًّا مفاده أن دراساتهنَّ جعلت منهنَّ خبيرات في حيوات أولئك اللائي يدرسونهن، بل وكثيرًا ما كُنَّ يقدمنهنَّ بوصفهنَّ نماذج غريبة ومثيرة أو ضحايا أو حالات مرَضية.

في هذا السياق، نجد أن بعض المجتمعات المحلية حين ترفض وتقاوم جعل حياتها مفتوحة أمام بحثٍ نسوي نقدي يقوم به أفراد دخيلات من خارج المجتمع المحلي، فلا يمكن تأويل هذه المقاومة بأنها محاولة وضع حدود أمام استقلالية خطاب الآخر. فالأحرى أنها دعوى لتأكيد استقلالية خطابهنَّ هُنَّ أنفسهنَّ. إن النساء اللائي ينتمين إلى جماعاتٍ غير قيادية لديهن سبب وجيه لافتراض أن حياتهنَّ إذا أصبحت موضوعًا للنقاش النسوي، فإن المنظورات الخاصة بهن سوف تتماهى وتنخفض قيمتها، والأرجح أن تؤخذ وجهات نظر النسويات، اللائي يحملن شهادات ومؤهلات مهنية، بوصفها أحكامًا سلطوية، لا سيما إذا نُشرت في مجلة علمية محكَّمة، حيث يعَدُّ المؤلفون خبراء وتصبح تلك الدراسات «معلومات» والآراء محض معطيات ليحللها الخبراء. وها هي الأنثروبولوجية الأسترالية البيضاء ديان بل Bell Diane، تلاحظ واحدة من نقادها أن مقالها المثير للجدل حتى لو كان بمشاركة

امرأة من أهل أستراليا الأصليين، هي توبسي نابرولا نلسون Topsy Napurrula Nelson، فإن كلمات هذه الأخيرة قد كُتبت بحروفٍ مائلة في سياق ديباجة ديانا بيل، في حيلة تميز ما تقدَّمت به نلسون عن «الصوت الأبيض السائد الذي يحكم شكل ونبرة هذا النص الأكاديمي» (Larbalestier 1990, 147).

وليس من الضروري أن الاعتراضات على التدخل الخطابي لنسويات دخيلات من الخارج تعتمد على أي فرضيةٍ خاصة حول دوافع هؤلاء الدخيلات. فربما ترغب أولئك الدخيلات في تزكية صيتهنَّ المهني بأن يصبحن معروفات بوصفهن خبيرات في شئون جماعات معينة من النساء المهمَّشات، ربما يستمتعن بوضعهنَّ كمنقذات لنساءٍ ضحايا، أو لعلهنَّ منشغلات انشغالًا عميقًا بجودة حياة النساء اللائي يتحدثن عنهن. وبصرف النظر عن دوافع المتحدثات، فإن بنية وسياق تدخلاتهن الخطابية قد ينجم عنهما وضع النساء موضوع خطابهن في منزلةٍ أدنى وليست مساوية لهنَّ. في هذه الملابسات، نجد أن مناقشة بعض النسويات لبعض المسائل سوف تُخْرِس صوت النساء الأخريات، ليس هذا فحسب، بل أيضًا توعز بأنهنَّ عاجزات عن التحدث بالأصالة عن أنفسهن. ومن المفارقات أن التعرف على هذه الأنماط من ديناميكيات القهر كان على وجه الدقة هو الذي دفع بالمرأة الغربية إلى تكوين الجماعات النسوية حيث تحاول تطوير أشكال الممارسات الخطابية التي أُطلق عليها الآن اسم الحوار النسوي العملي.

إن التأمُّل في الأمثلة السابقة يُمِيط اللثام عن التضليل الخطير الذي يحمله الفهم المؤمثل للخطاب العملي بوصفه تبادلًا للأفكار لا يحمل أضرارًا سياسية ويحدث في مجال لا يحدُّه توقيت معين. ولكي تتَّجه النسويات صوب المسائل الأخلاقية والسياسية المحيقة بالخطاب التجريبي، لا بدَّ لهن من إدراك أن المناقشات العملية هي أحداث تاريخية لها عواقب حية معيشة لا يمكن التحكم فيها أو التنبؤ بها جميعًا. وفضلًا عن هذا، ينبغي ألا ننسى البتة أن المناقشات التجريبية دائمًا تدفعها القوة والسلطة، يؤثر فيها القادر على الإسهام ومن سوف يُستبعد، من الذي سوف يتحدث ومن الذي سوف يستمع، من الذي سوف ينصَت إلى ملاحظاته ومن الذي سوف تهمَل تعليقاته، وأي موضوعات سوف تكون المقصد وأيها ليست هكذا، ما الذي يوضع موضع التساؤل وما الذي يسلَّم به، حتى ما إذا كانت المناقشة ستحدث أصلًا أم لا. ليس الانشغال بهذه الأوجه للخطاب الأخلاقي لزامًا على الممارسة النسوية فحسب، بل أيضًا على النظرية الفلسفية. مثلًا، يمكن أن يلجأ إليها الفلاسفة لتفسير السبب الذي يجعل المشاركة الشاملة لكل الأطراف وجدول الأعمال

المفتوح، في بعض الظروف، يخنقان المناقشة غير المقيدة بدلًا من تزكيتها. وأيضًا تساعد مثل هذه الاعتبارات في تفسير أن المجتمعات المغلقة حاجة لا يستغني عنها الخطاب أبدًا.

(٢) في أن المجتمعات المغلقة حاجة إبستمولوجية لا محيص عنها

أصبحت تيمة الصوت والصمت مسألة محورية في نسوية القرن العشرين الغربية، والآن توجد أدبيات نسوية مكثفة تحلل هيمنة النساء على الخطاب أو إقصاءهنَّ منه. وإحدى المناقشات الكلاسيكية تتمثل في مقال غاياتري تشكرافورتي سبيفاك «هل تستطيع الخانعة الحديث؟ Can the Subaltern Speak?» حيث تتناول المؤلفة بالتفصيل كيف أن نساء العالم الثالث «الخانعات»،[٦*] يجري تمثيلهن في الخطاب بطرقٍ تطمس ذاتيتهن فيما تدعم مآرب مؤلفي النصوص (Spivak 1988). والمثال الذي تطرحه سبيفاك، هو ممارسة الساتي؛ أي طقس التضحية بالأرامل الهنديات بإلقائهن في محارق جثث أزواجهن في أثناء الجنازة، ما جعلهن يبدون أمام المستعمرين البريطانيين كضحايا يجب إنقاذهن من هذه المذبحة الراجعة إلى «ممارسات متخلفة»، بينما يراهن بعض الرجال الهنود كبطلاتٍ مخلصات للتقاليد الثقافية «الهندية».[٧] تتقدم الماركسية البنيوية والماركسية بعد-البنيوية كلتاهما بتفسيرٍ لوضع هؤلاء الأرامل تغيب فيه ذاتيتهن. وفي هذا تقرر سبيفاك أن النساء الخانعات يلزمن الصمت لأن المرأة ذاتها «لا يمكنها أن تعرف نص الاستغلال الأنثوي أو أن تتحدث عنه» (Spivak 1988, 288).

إن المرأة خانعة، والسبب الذي يجعلها لا تستطيع الحديث عن استغلالها لا يبدو للوهلة الأولى سرًّا ملغزًا، وربما كان هذا هو أسلوب سبيفاك البلاغي في إفصاحها عن أن المثقفين يعجزون عن سَبْر أغوار اللغة الأصلية لتلك المرأة، أو أنها لا تستطيع إنتاج «نصوص» لأنها أمية. ولكن لماذا لا يمكنها أن تعرف شيئًا عن مجرد استغلالها؟ حتى لو كانت غير مطَّلعة على النصوص الكلاسيكية التي تعرض لاستغلالها، من قبيل الماركسية، فلا بدَّ أنها بالقطع على وعيٍ بأن ثمة شيئًا ما خطأ في موقفها. كيف تستطيع أن تقنع وترضى بقهرها؟ تتقدم النسوية الهندية أوما ناريان بإجابةٍ عن هذه الأحجية، فتقول:

> كانت الفتيات (اللائي نشأن كجدتي) يُزوَّجن فور أن يدركهنَّ البلوغ، ولم يكنَّ قد تدرَّبن على أي شيءٍ يتجاوز المهام المنزلية ورعاية الأطفال، وينتقلن من الاعتماد الاقتصادي على آبائهن إلى الاعتماد الاقتصادي على أزواجهنَّ ثم على

> أبنائهن حيث يتقدَّمن في العمر. وإن كنَّ سيُبدين أصلًا أيَّ انتقادات لأقدارهن، فسوف يتم التعبير عن هذه الانتقادات في لغة تحول دون إبداء الرغبة في أي تغييرٍ جذري. لقد اعتبرن أنفسهن تعيسات على المستوى الشخصي، غير أنهن لم يضعن أسباب بؤسهن في سياق تنظيماتٍ اجتماعية أوسع (Narayan 1989, 267–68).

توعز كلمات ناريان بأن صمت المرأة الخانعة لا يضرب بجذوره فقط في الرضا بالعبودية، بل في عجزها عن صياغة الظلم الواقع عليها في إطار مفاهيم. وهذا التحليل شأنه شأن كل تشخيصٍ، إنما يتضمَّن الوسيلة الملائمة للعلاج: ما تحتاج إليه المرأة الخانعة هو إطار تصوري، ولغة قادرة على الإفصاح عن الأذى الواقع عليها وعن احتياجاتها وعن مطامحها. أما ما هو مطروح من خطابٍ أو نصوص تعرض لاستغلالها فلا يحمل مثل هذه اللغة: وحتى إن حمل وعدًا صريحًا بأن يحرر تلك الخانعة، فإنه يغفل الطبيعة المتميزة لقهرها. والحق أن ادِّعاء هذه النصوص الظاهري بالحديث عن المرأة الخانعة، فيه مصادرة على سكوتها، إن الإفصاح عن الاستغلال الواقع بشكلٍ خاص على المرأة الخانعة يستلزم خلق لغة خاصة بها.

اللغة بنية عامة، وغيابها قصور عام وليس قصورًا شخصيًّا خاصًّا. وخلق لغة جديدة هو في حكم تعريفه مشروعٌ جمعي، وليس شيئًا يمكن أن ينجزه فرد بمفرده، تلك المرأة الخانعة إذا بحثت عن الدخول في الخطاب العملي بمفردها؛ فالأرجح أن تظل خبرتها شائهة ومكبوتة. وتستطيع أن تتغلَّب على صمتها فقط عن طريق التشارك مع نساءٍ أخريات خانعات لتطوير لغة عامة تعبِّر عن خبرتهن المشتركة. لا بدَّ أن تصبح المرأة الخانعة عضوًا في جماعةٍ تضع لذاتها تعريفًا صريحًا بأنها جماعة تتشارك في ظروف قهر مشتركة — بالمصطلحات الماركسية هي جماعة تجعل من ذاتها طبقة في ذاتها وبالمثل من أجل ذاتها. لا بدَّ أن تطالب بهويةٍ جماعية متميزة عن تعريف المرأة من حيث هي ابنةٌ لأبٍ معين أو زوجةٌ لشخصٍ معين أو أمٌّ لآخرين بعينهم. وفقط عن طريق خلق هُويَّة جماعية مع نساءٍ أخريات لهنَّ أوضاع مماثلة، ربما مع بنات وزوجات وأمهات أخريات، تستطيع تلك الخانعة أن ترى نفسها كخانعةٍ، وبهذه الطريقة فقط تستطيع أن تحطم الحواجز التي تحول بينها وبين أن تتكلم. إن الإفصاح عن الاهتمامات المتميزة للنساء يتطلب لغةً، واللغة بدَورها تتطلب مجتمعًا. ومن دون أيٍّ من هذين المطلبين يظل من المستحيل بزوغ منظورات أخلاقية مضادة للسلطة السائدة.

أصبحت المجتمعات الصغرى التي تعرف عضواتها جميعًا بعضهن بعضًا حاجة لا مندوحة عنها لتطوير المنظورات الأخلاقية للنسوية الغربية. لقد جعلت النسوية الغربية قادرة على أن تمنح فهمًا بديلًا لظواهر اجتماعية يجري التعبير عنها بمفرداتٍ متميزة تتضمن تعبيرات من قبيل «التحيز الجنساني» و«النزعة النسائية» و«التشيؤ الجنسي» و«الاغتصاب الداجن»[٨*] و«الأم البديلة» و«اليوم المزدوج» و«التحرش الجنسي» و«نهم النظرة الذكورية» و«المستيزية»[٩*] و«الشغل العاطفي». مثل هذه المجتمعات الصغرى تركز حول وجهٍ معين اتَّخذته بوصفه تابعًا للمرأة ملازمًا لها، وسلمت تسليمًا ببعض المعتقدات، كما هي مطروحة داخل تلك الجماعة. ربما قبلت التسليم بالخطأ في النزعة العسكرية أو في الاغتصاب أو في العنف المنزلي أو في الفواحش والمصنفات الماجنة، أو ربما يقبلن التسليم بقيمة تشاور النظيرات أو إنتاج المرأة للموسيقى والأدب المكشوف. وبافتراض أن بعض هذه المعتقدات أساسية بالنسبة إلى الجماعة، فإن عضواتها يواصلن المسار لاستكشاف مضامين تلك المعتقدات ولتنقيح منظور أخلاقي متميز؛ مثلًا حينما تقبل مشروعية السحاق، سوف تواصل السحاقيات المسير حول السبب الذي يدفع بشرًا وخصوصًا من النساء لمضاجعة الجنس الآخر، وحول العواقب الاجتماعية والسياسية لتقعيد هذه المضاجعة، وحول السبل التي عبرها أصبحت المفاهيم الغربية للجنوسة تنطوي على مثل هذه المضاجعة، وحول التعريفات السائدة للجنس وللأسرة.

ليس النسويات أو حتى المفكرون الأخلاقيون هم فقط الذين تطورت منظومات أفكارهم في سياق مجتمعات شخصية مصغرة يتحد الواحد منها تحت لواء التمسك بمعتقداتٍ معينة أو مناهج محددة. يحفل تاريخ العلم بذكر «معاهد غير مرئية» أو جماعات من العلماء يعملون من خلال افتراضات مشتركة بينهم. أطلق ديفيد ل. هل على هذه الجماعات اسم «الديمات»،[١٠*] في مماثلة مع جموع الكائنات الحية التي تستكفي بذاتها فيما تقطنه من مستعمراتٍ محلية تؤدي دورًا مهمًّا في التطور البيولوجي (Hull 1988, 433–34). أمَّا مدارس الفنانين أمثال الباوهاوس فهي فكرة مألوفة جدًّا، وكثيرًا ما عمل الفلاسفة في إطار جماعاتٍ من قبيل دائرة ينا (التي انتمى إليها هيغل) ودائرة فيينا ومدرسة فرانكفورت وفلاسفة أكسفورد،[١١*] كلٌّ من هذه الجماعات الصغرى التي عادة ما يتقابل أفرادها جميعًا وجهًا لوجه قامت بدورها كبوتقةٍ فكرية يجري فيها استكشاف وتنقيح منظومات من الأفكار.

تلاحظ هيلين لونغينو أن التقدم في العلم سيكون مستحيلًا ما لم يوضع صك الختام على أسئلةٍ بعينها وعلى استمرار المساجلات حولها على الأقل بصفةٍ مؤقتة، تقول:

> رسالة العلم في أن يمد نطاق المعرفة تستدعي تحجيم رسالته النقدية. وإذا لم يتم التحكم في البعد النقدي للعلم، يغدو البحث العلمي مؤلفًا من اختباراتٍ لا تنتهي، وما لا حصر له من الأفكار الجديدة والاقتراحات الجديدة سوف تقع تحت طائلة الفحص النقدي الدقيق ويتم رفضها (Longino, 1990, 223).

وأيضًا تطوير منظومات الأفكار الأخلاقية والسياسية يتطلب أن تظل ثمة مقدمات معينة ثابتة. وعن طريق الاتحاد حول فرضياتٍ معينة يتشارك فيها الجميع، تقدم المجتمعات الأخلاقية والسياسية براحًا عقليًّا يتحرر فيه الأعضاء من الضغوط المتواصلة لدفعهم إلى تعريف مقدماتهم وشرح مفرداتهم المهنية. ولأن عدد الأعضاء صغير بشكلٍ نموذجي ويعرف بعضهم البعض معرفة شخصية، فإن التواصل في مثل هذه المجتمعات حري بأن يكون غير رسمي وسريعًا، وربما يجري اختبار الأفكار التي لم تكتمل بعدُ، وربما تنمو وتتطور بفعل أعضاء يفكرون معًا بمعنى الكلمة.

وهكذا في النسوية، تمنح مثل هذه المجتمعات عضواتها الدعم المعنوي والعقلي حينما تكون الأفكار خرقًا لمعايير المجتمع الأكبر. وتقرر باتريشيا هل كولينز: «إن نطاقًا للخطاب الآمن نسبيًّا، مهما كان محدودًا، شرطٌ ضروري للمقاومة التي تبديها النساء السوداوات» (Collins 1990, 95). أما التي تنشق وتعارض بمفردها فالأحرى أن تعد مخبولة. إن لم تعدَّ خبيثة وشريرة، وفي غياب الدعم والتأييد حري أن يتأدى بها الأمر إلى اعتبار نفسها شريرة أو مخبولة. وتلاحظ ماريا لغونز أنه «لو لم تكن المقاومة نشاطًا اجتماعيًّا، فمصير التي تقاوم هو الفشل في خلق عالم جديد للمعنى، خلق هوية جديدة، وعرق مستيزي. إن المعنى الذي لا يجد استجابة ويبحث عن استجابة، يفشل من حيث هو معنى» (Lugones 1992, 36). حين تتشارك الأخريات في الرؤية التي تحملها من تقاوم ويؤيدن مناهجها، تتوافر شروط لتنمية هوية معارضة ثمة في الأغلب تصديق على صحتها ومشروعيتها، بل وعلى أنها قوة محرِّرة. تقول سارة هوغلاند: إن «ظهوري كسحاقيةٍ كان بالنسبة إليَّ هو الأوبة إلى المنزل. جربت الإحساس بأنني أقر في بيتي وفي المركز. السحاق يلهمني، هو الذي يبثُّ الحياة في أعطافي ...» (Hoagland, 1988, 3). قد تشعر المنشقة، في إطار الأمن الذي يسبغه مجتمعٌ محلي تنتمي إليه، أنها ظفرت أخيرًا بالحرية في أن «تكون ذاتها». لم تعد

في حاجةٍ إلى الحماية أو إلى أن تتصنع وتنافق، إلى أن تتخفى. إنها أخيرًا حرة في أن تكون «أصيلة»،[١٢*] في أن تقول — وبالتالي تكتشف — ما تفكر فيه حقًّا وفعلًا. على أي حال، قد يبدو ثمة تناقض ظاهري في أن الملامح عينها التي تمكن المجتمعات الأخلاقية الصغرى من أن تحرر تفكير عضواتها قد تعمل في الآن نفسه على وضع حدود تقيد ذلك التفكير.

(٣) المخاطر الأخلاقية والإبستمولوجية للمجتمعات المغلقة

ينعتق أعضاء المجتمعات المغلقة من الحاجة إلى الدفاع عن فرضياتهم الأساسية، وفي هذا تحريرٌ لهم، بَيد أنه أيضًا يجعلهم منحصرين في حدود الأسئلة المثارة داخل المجتمع.[١٣*] في المجتمعات العلمية، غالبًا ما تظل الفرضيات المشتركة مطمورة ولا يجابهون إلا العقائد التي تميز شخصًا بعينه (Longino, 1990, 223). ويصدق هذا أيضًا على مجتمعات اليمين واليسار والوسط في الأخلاق وفي السياسة، وجميعها تلتجئ إلى قيمٍ مؤسِّسة للمجتمع، غالبًا ما يسود الاعتقاد بأنها قيمٌ محفوظة في وثائق لها وضع سلطوي، من قبيل الإنجيل أو بيان الحزب الشيوعي أو دستور الولايات المتحدة الأمريكية. ويتبع هذا أن أي خلافٍ ينشب داخل الجماعة يؤخذ حرفيًّا بوصفه مساجلة حول كيفية تأويل القيم المؤسسة للمجتمع أو تأويل نصوص.

على الرغم من أن تطوير أنساق الأفكار الأخلاقية والسياسية سيغدو في حكم المستحيل ما لم يكن ثمة فرضيات أولية تم التسليم بها في المدى الزمني المعني؛ فإن تلك الفرضيات إذا كانت لا تتعرض البتة للمساءلة والاعتراض سوف تصبح الأنساق المؤسسة عليها شكلًا من أشكال العقائد الإيقانية القاطعة dogma. ويجد أعضاء المجتمع أنفسهم مجبرين على التعبير عن شكوكهم وعن عدم اتفاقهم مع الجماعة بأسلوبٍ ملتوٍ، أو ربما يكبحون الرغبة في التعبير عن هذا كلية، أو على أحسن الفروض يفصحون عنه بلغةٍ تنشد القبول أو مفرطة في التنميق والإتيان بالنصوص الشواهد. أما من هم خارج المجتمع فقد يعتبرونه مجتمعًا معبرًا عن عواطف ومعتقدات، خصوصًا إذا كانت الأفكار التي يلتزم بها هذا المجتمع لها طابع هرطقي أو خارج عن الأصوليات.

كل المجتمعات تمارس ضغوطًا على أعضائها ليسايروا التأويل السائد للفرضيات والقيم التي يجتمعون عليها. والأرجح أن تكون هذه الضغوط مكثَّفة خصوصًا في المجتمعات الصغرى المعارِضة المحاصَرة بضغوط المجتمع الأكبر. ولأن مثل هذه المجتمعات تخشى أن يستوعبها أو يهزمها المجتمع الأكبر، فإنها تعتبر التوافق الداخلي شرطًا ضروريًّا

لبقائها، وفي هذه الملابسات قد تبدو المعارضة والاختلاف خيانة. وأيضًا من الأرجح أن تكون مقاومة المجتمعات للمساءلة والاعتراض وللتغيير أكبر حين يكون الأعضاء المنشقون بحكم تعريفهم لأنفسهم قد انضموا أساسًا للمجتمع كأعضاء مؤسسين، طالما أن المنشق يتحدى الأعضاء الأكثر أصولية في المجتمع لكي يغير معتقداته الأثيرة ويهدد قيمًا أساسية في تكوين شعورهم بما يكونونه. وحين يعتبر الأعضاء هُويَّتهم جزءًا لا يتجزأ من ماهية المجتمع الصغير، فقد يخشون أيضًا من أن يؤثر تغير في قيم هذا المجتمع على صورته في أذهان من هم خارجه، بل ويخشون أيضًا من انعكاس التغير على الأعضاء شخصيًّا. وإذا كان للمجتمع قائد أو قواد، فقد ينتابهم التوجس من أن المنشقين قد يمثلون تهديدًا لسلطتهم. وإذا كان عملهم مع المجتمع المعني أساسيًّا في نشاطهم الحياتي تتزايد احتمالات مواجهتهم لهذا التحدي خصوصًا.

معظم المجتمعات الصغيرة تشجِّع التوافق من خلال جزاءات رسمية وغير رسمية، حتى ولو كان هذا لا يتجاوز استقبال أفكار معينة استقبالًا باردًا أو السخرية منها. وأيضًا، كثيرًا ما تبحث مثل هذه المجتمعات عن تقوية ولاء المجموعة عن طريق تنمية الشعور بالسيادة والأفضلية، وذلك من حيث العلاقة مع المجتمع الأكبر. تحفز أعضاء المجتمع الصغير على اعتبار أنفسهم نخبة مستنيرة، وعلى نبذ أولئك الذين لا يتَّفقون معهم بوصفهم مخطئين أو جهلة أو ضحايا لوعيٍ زائف. لعل هذا التصور مفيد في تبرير اختلاف معايير السلوك تجاه أولئك الذين هم داخل المجتمع وأولئك الذين هم خارجه. يمثل التهديد بطرد العضو السلاح الأمضى في يد المجتمع لدفع الأعضاء إلى التوافق، ويشحذ من حدَّة هذا السلاح ذلك الإحساس بأنه مجتمعٌ متماسك يضم أعضاء ذوي حيثية خاصة، ينعمون داخله بمنظورٍ أسمى للدين أو للعلم أو للسياسة أو للأخلاق. المنشق الذي لن يتوافق مع الجماعة لا يهدده الإقصاء منها فحسب، بل أيضًا وصمه بأنه ليس جديرًا بالانتماء إليها. يوضع في زمرة المُنشقِّين عن العقيدة أو الكفرة أو الدجالين الأفاقين، أو الخائنين المرتدِّين أو القائمين بالثورة المضادة، لم تعد العضوة نسوية مخلصة أو لم يعد العضو شيوعيًّا مخلصًا، أو لم يعد أمريكيًّا بحق.

في معظم المجتمعات الصغيرة، يمثِّل النبذ والإقصاء العقوبة القصوى التي تفرض التوافقَ مع المجتمع، أمَّا عن مدى نجاح هذه العقوبة في قمع المنشقين فإنه يعتمد على توعية المجتمع موضع النظر، وعلاقته بالمجتمع الأكبر، وعلى استطاعته تلبية احتياجات أعضائه، ومقدار ما يشعر به الأعضاء من انتماء لهذا المجتمع واتِّكال عليه. إذا آمن أعضاء

مجتمع ديني بأن الحرمان الكنسي ينتج عنه الخلود في نار جهنم فسوف يتوافر لديهم دافع في غاية القوة للتوافق مع المجتمع. وبالمثل تمامًا حال الأعضاء في تنظيم مهني، الذين ينتج عن طردهم وإقصائهم حرمان من امتيازات شغلهم لمهنتهم. وعلى العكس من هذا، نجد مشهد الإقصاء من عضوية نادي السباحة قد يكون غير سار لكنه ليس مثيرًا للخوف؛ لأن عضوية النادي لا تمثل الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الأعضاء المران والانتماء والاجتماعي.

حين يكون الانتماء لمجتمعٍ معين مسألة مركزية بالنسبة إلى إحساس العضو بهُويته، فمن المرجَّح أن يتضخَّم التهديد بالإقصاء والطرد ويتَّخذ صورةً مبالغًا فيها وتتجاوز المألوف. قد تمثل مغادرة المجتمع فقدانًا للتواصل مع القيم الدينية أو الأخلاقية أو السياسية أو الثقافية التي تهب حياته المعنى. قد يمثل هذا فقدانًا للموئل العاطفي والإحساس بالانتماء، وفقدان الزملاء والرفاق والأصدقاء والأحبة. تتزايد هذه المخاوف بشكلٍ خاص بالنسبة إلى أعضاء المجتمعات العرقية/الإثنية والمجتمعات المعارضة؛ لأنه ليس من المحتمل أن توجد بدائل متاحة. وهذا أحد الأسباب التي تجعل الولاء للمجتمع وانضباطه أقوى بشكلٍ خاص بين الأقليات العرقية والثقافية، وفي كلا التيارين اليميني واليساري في المشهد السياسي.

قد تختار بعض المجتمعات أن تتَّخذ مسبقًا إجراءات ضد التحديات التي تواجه معتقداتها وقيمها، وذلك عن طريق تحجيم التفاوت بين أشخاص الذين تقبلهم في عضويتها، واستبعاد الذين يحملون فكرًا قد ينطوي على أفكارٍ أو قيم مثبطة، بل واستبعاد الذين لهم هيئة غير مقبولة. قد ترفض الأقليات الإثنية أو الثقافية قبول من ينتمون إليها نصف انتماء أو من تم «تغريبهم». وجماعات السحاقيات قد ترفض المخنثات. وقد تستبعد مجتمعات المثليين اللواطيين الذين يحتفظون بميلٍ نحو الإناث. إن سياسات الاستبعاد الواعية تعمل على تعزيز التوجه نحو تجانس الثقافة الذي يوجد في كل مجتمعٍ صغير يعتمد أعضاؤه على بعضهم في نَيل الدعم العاطفي، وبالمثل الدعم الفكري (Young 1990, 235). وتسييس حدود المجتمع يخدم في صون «نقاء» معتقداته وقيمه عن طريق الحيلولة بين أعضائه وبين التحديات التي يمثلها الفكر البديل (Phelan 1989).

وثمَّة عدد من الأخطار الإبستمولوجية والأخلاقية وثيقة الصلة تقبع في المجتمعات المغلقة. إنها تتضمن أخطار الكبت وإنكار الاستقلالية والإيقانية القطعية والنفاق وخداع الذات والنخبوية والتحيز. ولهذه الأسباب أزعم هنا أن المجتمعات المغلقة، على الرغم من

أنها ضرورة ولا محيص عنها من أجل تطوير بدائل نسقية لتلك الأنساق التي تفرضها القوى المهيمنة، فإن ما تنتجه من بدائلَ لا بدَّ أن يخضع في النهاية لتقييمٍ أخلاقي أوسع، ومن أجل رفع درجة تسويغ الاتفاق الأخلاقي حول المجتمع المصغر، فإنه يلتزم بالضرورة بأن يضع التزاماته الأساسية تحت طائلة الفحص النقدي من قِبل من هم خارجه.

(٤) عولمة الخطاب النسوي

بالنسبة إلينا في النسوية الغربية المعاصرة، لكي نجعل التزاماتنا الأساسية مفتوحة أمام الفحص النقدي، لا بد من اعتبار، أو إعادة اعتبار، منظورات كنا حتى الآن نستبعدها. ربما يعني هذا أن علينا إعادة النظر في ذلك الاتجاه الغربي المعادي للنسوية الذي يؤكد أن المرأة مكانها المنزل وأن مسائل الاغتصاب الداجن أو التحرش الجنسي إنما هي تلفيقات اختلقتها خيالات نسوية مصابة بالبارانويا. وأيضًا قد يعني هذا أننا نأخذ في اعتبارنا منظورات غير غربية، خصوصًا تلك التي تتجاهلها وسائل الإعلام الغربية أو تعمل على تشويه سمعتها. وعلى أي حالٍ، فإن المطلب المُلِحَّ والعاجل هو أن تتعلم النسويات الغربيات كيف يُنصتن باحترامٍ واهتمامٍ للنساء غير الغربيات مما نسميه بالعالم الثالث، بمن فيهن من نسوةٍ جرى إسكات أصواتهن، حتى في داخل أوطانهن.[١٤] وبمزيدٍ من التخصيص، يجب أن نتتبع الحجَّة النقدية التي تتقدم بها عضوات المجتمعات غير الغربية اللائي يشاركننا بعضًا من التعهدات الأساسية الخاصة بنا، بَيد أنهنَّ قد لا يوافقننا في منظورات بعض المسائل أو يتمسكن فيها بمنظوراتٍ مخالفة. إنها مجتمعاتٌ يوجد بيننا وبينها اختلافات معينة لكي نظل نتشارك في بعض المسائل الأساسية، والحوار النقدي مع عضواتها حريٌّ بأن يكون ذا فائدة فورية في تزكية إعادة تقويمنا وتنقيحاتنا لوجهات النظر الخاصة بنا، وذلك أكثر كثيرًا مما يحققه الحوار مع عضواتٍ لهن تعهدات ورؤى[١٥*] للعالم (worldviews) تبعد وتنأى تمامًا عن تعهداتنا ورؤانا. وأيضًا نجد الحوار مع أولئك اللائي يشاركننا الكثير من قيمنا وتعهداتنا لضرورةٍ عملية لا غنى عنها لكي يحدث التغير الاجتماعي في سياقاتٍ ديمقراطية.

البعض قد يعارض إمكان الحوار النسوي العالمي على أساس أن النسوية ليست حركة عالمية. مثل هذه النظرة قد تتمسك بها حتى بعض النسويات الغربيات، اللائي يفترضن أنه يمكن تحسين أوضاع جموع من النساء غير الغربيات من خلال طرح أفكار النسوية الغربية. تلاحظ تشاندرا تالبيد موهانتي أن النسوية الغربية كثيرًا ما تتصور

«المرأة العادية في العالم الثالث» على أنها «تخوض حياةً منقوصة نقصانًا جوهريًّا يقوم أساسًا على جنوستها الأنثوية» (تُقرأ: مقيدة جنسيًّا) وعلى أنها منتمية لـ «العالم الثالث» (تُقرأ: جاهلة، فقيرة غير متعلمة، مقيدة بالتقاليد، محصورة في الأسرة، ضحية، وما إليه). تضع موهانتي مقابلة بين هذا التمثيل للنساء غير الغربيات وبين المطمور من تمثيلٍ لذات النساء الغربيات «بوصفهن مُتعلمات، عصريات، يمتلكن التحكم في أجسادهن وفي حياتهن الجنسية، وينعمن بالحرية في اتخاذ القرارات الخاصة بهن» (Mohanty 1991b, 56).

كثيرًا ما توسم النسوية، من قِبل غير العربيات ومن قبل الغربيين على السواء، بأنها حصريًّا ظاهرة غربية، تلاحظ كوماري جاياوردنا:

> إن مفهوم النسوية ... بات مصدرًا لكثيرٍ من الخلط والإرباك في بلدان العالم الثالث. وبأساليب مختلفة كثيرًا ما يزعم أهل التقليد والمحافظون السياسيون، بل وحتى بعض أهل اليسار أن النسوية من منتجات الرأسمالية الغربية «المنحطة»؛ أي القائمة على ثقافةٍ أجنبية لا تلائم النساء في العالم الثالث؛ أي إنها أيديولوجية نساء برجوازيات موضعها في الغرب، وأنها لهذا تجعل النساء يغتربن عن ثقافتهنَّ أو يخرجن عن مسارها، عن الدين والمسئوليات الأسرية من ناحية. ومن الناحية الأخرى عن أشكال النضال الثوري من أجل التحرر القومي ومن أجل الاشتراكية (Jayawardena 1986, 2).

ومن المفارقات أن المُعادين للنسوية من غير الغربيين وكثيرات من النسويات الغربيات يتشاركون معًا في الاعتقاد بأن النسوية أساسًا ظاهرة غربية، وهذا في الواقع اعتقادٌ خاطئ. تتقدَّم كوماري جاياوردنا بالوثائق التي تثبت كيف أن النساء في آسيا وفي الشرق الأوسط منذ القرن التاسع عشر فصاعدًا قد حاربن متضامنات ضد خضوعهنَّ وخنوعهنَّ، على الرغم من أن النساء غير الغربيات يتخلَّفن كثيرًا عن المرأة الغربية في تكوين منظمات مستقلة للمرأة، ويفقنها في التعبير عن أنوثتهن في سياقات النضال القومي وفي حركة الطبقة العاملة وهبَّات تمرد الفلاحين (Jayawardena 1986). وكتبت أوما ناريان تقول إن الألم الذي يدفع النزعة النسوية الهندية التي تنتمي إليها «كان سابقًا على التعليم وعلى «التغريب»، وكانت الدعوة إلى التمرُّد ذات جذورٍ مختلفة وأكثر أولية، ولم تكن مسألة تصورية أو مسألة إنجليزية، بل مسألة مصوغة باللغة الأم» (Narayan 1997, 7).

وتلاحظ تشاندرا تالبيد موهانتي أنه ليس من الممكن أن توجد نسوية غير متعارضة أو «خالصة» (Mohanty 1991a, 20). والآن نجد العالم الواقع فيما وراء الغرب الصناعي

يعمل على تكاثر الجماعات الكبيرة والصغيرة معًا، والتنظيمات الحكومية والتطوعية كليهما، المكرسة جميعها لتحسين وضع المرأة، ونجد أن معتقدات تلك الجماعات، في السياق الغربي وغير الغربي معًا، تخفِّف من حدَّة التوتر بين الأفكار المحافظة والأفكار الراديكالية. مثلًا، بعض الحركات غير الغربية التي يُفترض أنها تحمل بطاقة «النسوية» قد فشلت في التصدي لأشكال من الهيمنة تؤثر في حيوات النساء الفقيرات والقرويات، أو في الطعن في أيديولوجيات الأسرة من الطبقة المتوسطة، بينما توجد جماعاتٌ غير غربية أخرى تُعنى بزيادة اعتماد المرأة الفقيرة على ذاتها وبتوسيع مجالات الخيارات المتاحة أمامها. بَيد أنها تُحجم عن تحدِّي السيادة الذكورية بشكلٍ مباشر (Newland 1991, 130)، أو تتجنب الكُنية «نسوية» لأنها تتصورها كحركةٍ للنساء البيض من الطبقة الوسطى يمكن تعريفها تعريفًا يقصرها على أن تكون كفاحًا ضد التمييز بين الجنسين (Johnson–Odim 1991, 313). في كل أنحاء العالم، تتعرض النسوية للمعارضة وللضر والأذى.

عددٌ لا يُحصى من الجماعات خارج العالم الغربي، سواء كانت تقبل أو لا تقبل الكنية النسوية، تعمل الآن من أجل رفع شأن ما أسمته ماكسين مولينو «مصالح الجنوسة» النسائية. وضعت مولينو تعريفًا لمصالح الجنوسية بأنها «تلك التي تستطيع النساء (أو يستطيع الرجال فيما يخص هذا الأمر) تطويرها بفضل ما تعزوه الجنوسة لهنَّ (أو لهم) من موضعٍ اجتماعي» (Molyneux 1985, 232). وتفرِّق مولينو في مصالح الجنوسة بين المصالح العملية والمصالح الاستراتيجية. تنشأ مصالح الجنوسة النسائية العملية مباشرة عن المواقف العينية في حياتهنَّ وتشمل الضرورات التي يلح إشباعها الفوري من قبيل الطعام والحماية والماء والدخل والرعاية الصحية ووسائل الانتقال. تلاحظ مولينو أن المطالبة بها «لا تتحدى بشكلٍ عام ... الصور السائدة للخنوع على الرغم من أنها تنشأ عنه مباشرة» (١٩٨٥، ٢٣٢-٣). والحق أن التوجُّه لمصالح النساء الجنوسية العملية يمكن أيضًا أن يعزز القسمة الجنسية للعمل عن طريق تعزيز الفرض القائل إنه من مسئوليات النساء توفير التموين لأسرهن. وعلى العكس من ذلك يجري تعريف مصالح الجنوسة الاستراتيجية بوصفها ضرورة التغلب على خنوع النساء. ووفقًا لما تقوله مولينو، فإن هذه المصالح الاستراتيجية يمكن أن تضم كل ما هو آتٍ أو بعضًا منه:

> إلغاء القسمة الجنسية للعمل، التخفيف من عبء الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، إزالة الأشكال المؤسساتية للتمييز من قبيل حقول امتلاك الأراضي والعقارات، أو الحصول على القروض والائتمان، تأسيس المساواة السياسية،

> حرية الاختيار في إنجاب الأطفال، واتخاذ معايير ملائمة لمواجهة عنف الذكور وتحكُّمهم في النساء (Molyneux 1985, 233).

إن رفع شأن المصالح الاستراتيجية الجنوسية لهو من عمل الجماعات التي يرجح كثيرًا تشاركها في التعهدات الأساسية التي تتمسك بها كثيرٌ من النسويات الغربيات.[١٦] أما جماعات القواعد الشعبية المحلية المتكرسة لمخاطبة الاحتياجات الاستراتيجية الجنوسية للنساء في العالم الثالث، فإنها وبسببٍ ما نتوقعه فيها من طبيعةٍ متحدية، لا تلقى دعمًا، لا من الحكومات القومية ولا من وكالات العون التي تعمل بين حكومتين (Moser 1991, 109–10). قد ينظر إلى هذه الجماعات بوصفها مجتمعات للمقاومة يمكن مقارنتها من زوايا عديدة بمجتمعات النسوية الغربية، ومثل بعض جماعات النسوية الغربية، التي قد تفتح مراكز لرعاية صحة المرأة أو لتسيير العربات أو ورش الصيانة المنزلية، رأت جماعات غير غربية عديدة أنها يمكن أن تطور مهارات وحوافز ضرورية لمخاطبة مصالح المرأة الجنوسية الاستراتيجية عن طريق العمل الفوري من أجل المصالح الجنوسية العملية. من الأمثلة على هذا منتدى مناهضة قهر النساء، الذي عُقد في العام ١٩٧٩م، بدأ حملاته الدعائية في بومباي بجذب الانتباه إلى مسائل من قبيل الاغتصاب وحرق العروس، ولكنه سرعان ما غير هذا ليدور حول الإسكان، الذي كان مشكلة خاصة ملحة لنساءٍ تعرَّضن للهجر أو سوء المعاملة من أزواجهن في ثقافةٍ لا تسمح تقاليدها للمرأة بحق امتلاك مسكن خاص بها، وحين جرى تنظيم المنتدى حول مسألة اللامأوى، فإن هذا أثار الوعي بالانحياز إلى الذكور، وبالمثل في تأويل حقوق السكن. وقد حمل هذا أقصى تأكيد لوضع الاحتياجات الجنوسية الاستراتيجية للمرأة المتصلة بحقوق السكن في صميم الأجندات السياسية للتيار السائد (Moser 1991, 109).

وحتى إذا سلَّمنا بأساسٍ ذي مغزى للتماثل بين تعهداتٍ للنسوية الغربية وما تتعهد به نساءٌ غير غربيات من أجل دفع وتطوير مصالح جنوسية استراتيجية للمرأة، فسوف تنشأ عقبات أمام الخطاب القائم على مساواةٍ حقيقية والشامل حقًّا.[١٧] ولا يزال من المستطاع التغلُّب على هذه العقبات فيما يختص بإمكانية الخطاب النسوي العالمي.

(٥) من الذي يمكن أن يساهم في الخطاب النسوي العالمي؟

إذا كانت الشمولية تعهُّدًا تلتزم به النسوية، يمكن للمرء أن يستنتج بصورةٍ معقولة تمامًا أن كلَّ معنيٍّ بإنهاء تبعية النساء مؤهَّلٌ للمشاركة في خطابٍ نسوي عالمي. وعلى أية حال،

فإن الخروج بهذا الاستنتاج يعني أن نتغاضى عمَّا اعترفنا به سابقًا من أن الخطاب ليس تجريدًا لا تاريخيًّا، بل هو سلسلة من الالتقاءات المتميزة بين أفرادٍ محددين تحدث في أمكنةٍ معينة وأزمنة محددة، وهم أفراد يقابلون بعضهم وجهًا لوجه في علاقاتٍ اجتماعية معينة بما في هذا علاقات السلطة. وحتى لو جادلت بأن المساواة والانفتاحية والشمولية إنما هي معايير محورية للخطاب الأخلاقي النسوي، فقد رأينا أن هذا لا يتعارض مع الحد من دخول البعض في مناقشة بعض المواضيع في بعض المناسبات.

وحين نضع مثالَي الانفتاح والشمولية موضع الممارسة، فمن الضروري أن نتذكر كلًّا من التشكيل الاجتماعي للعقلانية الخلقية والتفاوتات الشاسعة في القوة حاليًّا بين العالم الغربي والعالم غير الغربي. تُفضي النقطة الأولى إلى أنه من المعقول تمامًا أن نستبعد من مناقشاتٍ أخلاقية معينة أولئك الذين لا يبدو أنهم يتقاسمون الاعتقادات التي يمكن أن تقوم المناقشات العقلانية على أساسٍ منها، والحق أن أولئك الناس هم الذين يستبعدون أنفسهم. أما النقطة الثانية فتوعز بأنه قد يكون معقولًا في بعض الأحيان بالنسبة للمجتمع الأخلاقي المحصور أن يستبعد أعضاء مجتمعات أخرى أقوى، خصوصًا حين يكون مقصد المجتمع المحصور متجهًا إلى مسائل معينة داخلية أو أهلية، من قبيل المثال المذكور آنفًا بشأن العنف ضد المرأة من قبل مواطنيها من الأهالي الأصليين. قد لا يرغب أعضاء الجماعات الخانعة التابعة في أن يناقشوا مع أعضاء مجتمعات أخرى أقوى مشاكل تؤثر على مجتمعاتهم، خصوصًا إذا كانت المجتمعات الأقوى تزعم فعلًا التفوق الثقافي. ولعلَّه شكل من أشكال الخيانة أن يستمع المرء إلى نقد ممارساته الثقافية من جانب دخلاء من الخارج، وحضور الدخلاء الذين يُنظر إليهم باعتبارهم أقوى قد يثبط المناقشة بين أعضاء المجتمع. إن مثال الخطاب المنطلق غير المقيد قد يسمح في بعض الأحيان — بل يتطلب — باستبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مجال خطاب الجماعات الخانعة، ولا يُفضي هذا بطبيعة الحال إلى أنه من المشروع بالمثل لأعضاء المجتمعات المهيمنة أن يستبعدوا من مناقشاتهم أعضاء الجماعات التابعة، خصوصًا حين تكون الجماعات المهيمنة بصدد مناقشة ممارسات لها تأثيرات بالغة على الجماعات الخانعة.

ولكن حتى لو كانت ثمة أسباب وجيهة لاستبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مناسباتٍ معينة للخطاب، فإن عناية الدخلاء بوضع المرأة في ثقافاتٍ معينة ليست بالضرورة أمرًا غير مشروع. وحين يعتنق النِّسبوية الثقافية من هو نسبيًّا أقل قوة وسلطة وأقل ثراء، فقد يكون هذا الاعتناق وسيلة للتعبير عن مقاومة الإمبريالية الثقافية. أما حين يناصره من هو أكثر ثراء وقوة، فمن الأرجح أن النسبوية الثقافية، من ناحيةٍ أخرى،

تعبر في هذه الحالة عن غطرسةٍ إمبريالية من حيث هي إصرار من قبل مركزية-إثنية على الأفضلية المطلقة لمعايير الثقافة الأكثر ثراء. على سبيل المثال، هي قطعًا وقاحة من جانب النسويات الغربيات أن يفترضن أنهنَّ يدركن بالفعل المشاكل التي تواجه النساء خارج نطاق الغرب، أو أن لديهن بالفعل الخبرة بكيفية حل المشاكل. بَيد أنه لا يبدو أمرًا ثقافيًّا خطيرًا أن نفترض من دون نقاشٍ أن النساء غير الغربيات قانعات وراضيات بتلك الحياة التي تراها المرأة الغربية حياةً مقيدة منهوكة أو منحطة. وفي المقابل، من المشروع بالمثل للمرأة غير الغربية أن تتساءل عن مشروعية ممارسات تتقبلها النسويات الغربيات على نطاقٍ واسع، ممارسات قد تشمل العمل في مجال الجنس أو التحاق النساء بالجيش. تتطلب النسوية العالمية العناية بأمر النساء في مجتمعاتٍ محلية أخرى وأمم أخرى. وتختلف إثارة التساؤلات بشأن التسويغ الأخلاقي للممارسات الأجنبية اختلافًا كبيرًا عن الإدانة القاطعة لتلك الممارسات، ودع عنك التدخل من جانبٍ واحد لتغييرها.

وفي مناقشةٍ شيقة للمزايا والعيوب النسبية للأهلين والدخلاء الذين ينخرطون في النقد الاجتماعي، يحاج ديفيد كروكر بأن الأهلين ليسوا بالضرورة أصحاب امتياز حصريًّا لتقييم أخلاقيات ثقافاتهم. يتمتع الأهلون بأفضلية فهم المعنى الثقافي لممارسات مجتمعهم، والقادرون على التعبير عن تقويماتهم بلغةٍ مفهومة في مجتمعهم المحلي، ويمتلكون للانشغال بنقد مجتمعاتهم موقعًا لا نزاع فيه ولا غبار عليه. غير أنهم يعانون أيضًا من قصوراتٍ لافتة؛ منها مثلًا الجهل المحتمل بطريق بديلة لرؤية الأشياء أو للفعل، وإمكانية تعرضهم لضغوطٍ اجتماعية قد تكبح حريتهم في التعبير عن انتقاداتهم، أما الغرباء من الخارج فيعانون من قصوراتٍ تتمثل في أن المعاني الثقافية غير مألوفة لهم، وإمكانية الغطرسة الإثنو-مركزية أو عكسها، وإضفاء الصبغة الرومانتيكية على الثقافة موضع النظر. بَيد أنهم يتمتعون أيضًا بأفضليات المنظورات الخارجية، التي قد ترفع النقاب عن أشياء محجوبة عن الأهلين في الداخل، وأن الأفكار الأخلاقية الجديدة مألوفة لهم، ويتمتع الدخيل بحريةٍ اجتماعية نسبية في قول ما يريد أن يقوله (Crocker 1991).

وعلى الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافةٍ أخرى. ولهذا فإن اللائي يناصرن المصالح الجنوسية الاستراتيجية للمرأة في الغرب وفي العالم الثالث معًا لن يعتبرن تساؤلات وانتقادات النظيرات للممارسات الخاصة بثقافتنا [الغربية] هي بالضرورة وقاحة وتطاولًا، بل الأحرى أن يعتبرنها مرجعيات أخلاقية. وبالنسبة للنسوية، فأن تصبح عالمية لا يعني أن النسويات الغربيات ينبغي أن يعتبرن أنفسهن مبشرات

حاملات رسالة الحضارة إلى أراضي البدائيين والهمج، ولكن عالمية النسوية لا تعني أيضًا أن المعنيات بأمر تبعية وخنوع النساء في الثقافات الخاصة بهن تلغي تعهُّد النساء في الثقافات الأخرى بهذا. بالنسبة للمستوى الأخلاقي على الأقل، تعني النسوية العالمية أنه يجب على النسويين في كل ثقافةٍ أن يعيدوا فحص واختبار التعهدات الخاصة بنا في ضوء منظوراتٍ تخلقت في ثقافاتٍ أخرى، فنستطيع أن نتعرف على بعض الحدود والانحيازات في المعتقدات والفروض الخاصة بنا. وبطبيعة الحال، يجب أن تكون التقييمات الأخلاقية لأية ممارسةٍ ثقافية دائمًا «منغمسة» فيها وليست «منفصلة» عنها، تأخذ في اعتبارها ممارسات الثقافة ومدركاتها، بل وعواطفها (Nussbaum and Sen 1989, 308). لقد اقترحتُ في مواضع أخرى أن المفهوم النسوي للخطاب، بتأكيده على الاستماع والصداقة الشخصية والاستجابة للعواطف واهتمامه بأن يتجه إلى تفاوتات القوة، ملائم على وجه الخصوص لتيسير أمر مثل ذلك التقييم المنغمس.

وقد رأينا بالفعل أن أكثر الأعضاء التزامًا في أي مجتمعٍ من الأرجح أن يتحدَّوا منزلة المنشقين من حيث هم أهلون. وفي سياقٍ ينتمي إلى العالم الثالث، بُذلت بعض المحاولات أحيانًا لإضعاف الثقة في أصوات النسويات الأفارقة أو اللاتي تلقين تدريبًا غربيًا يتعلق بوظائف الخدمات الطبية، حين هببن لمناهضة ممارسات تقليدية من قبيل جراحة الختان، وذلك عن طريق عرض انتقاداتهن بأنها صادرة عمَّن لم يعدن عضوات أصيلات في مجتمعاتهن المحلية. لكن عضوية المجتمع المحلي تكون من بعض الجوانب، وليس من جميع الجوانب، مسألة تعريف-ذاتي، ونادرًا ما يتَّضح من الذي يحق له تعريف الآخرين بوصفهم من داخل أو خارج المجتمعات المحلية الخلقية، أو تعريف العملية التي يتم بها هذا. كل المجتمعات تتغير، ولا يوجد سبب لتعريف مجتمع من خلال أشد عناصره محافظة أو لافتراض أن الأفراد الذين ينشقون عن بعض المعتقدات الأخلاقية لمجتمعهم هم ناقضون لعضويتهم في ذلك المجتمع.

إن الاعتراف بإمكانية — والحق بحتمية — الاختلاف داخل المجتمع وبالمثل بين المجتمعات الأخلاقية إنما يضفي تعقيدًا على نموذجنا البسيط المأخوذ به حتى الآن لأهل الداخل وللدخلاء من الخارج. مثلًا، إذا كان علينا أن نضع تحديدًا مفاده أن المسائل التي تبدو اهتمامًا لجماعةٍ واحدة فقط إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهم، حتى إن العاهرات فحسب هنَّ اللائي يقوِّمن أمور البغاء، والنساء الأفارقة فقط هنَّ اللائي يستطعن مناقشة استئصال البظر وخفض الشفرتين، فسوف تواجهنا على الفور

مشاكل مستجدة حول الهوية والسلطة والمشروعية: من التي لها الحق في أن تتحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها، ومن أين أتت بسلطتها؟[١٨] هل تستطيع من هي خارج عالم البغاء أن تتحدث باسم العاهرات اللائي يعملن في البغاء الآن؟ والمرأة الأفريقية التي تلقَّت تعليمًا غربيًّا، هل تمثِّل النساء الأفريقيات الأخريات تمثيلًا عادلًا؟ لا مبرر لافتراض أن الأفريقيات أو العاهرات أو السحاقيات أو الأمريكيات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقةٍ متماثلة على حدٍّ سواء، وأن النساء اللائي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكات المنشقات عن تلك الجماعات. ومن المهم ملاحظة كيف أن النساء الحضريات من الأهالي الأصليين اللائي شاركن في مناظرة بيل قد عملن على الحط من مشروعية صوت توبسي نابرولا نلسون عن طريق وسمها بأنها «تقليدية»، على الرغم من أنه من الممكن جدًّا إقامة الحجة على أن نلسون مؤهلة للحديث باسم نساء الأهالي الأصليين الأخريات بشكلٍ أفضل من منافساتها المتعلمات تعليمًا غربيًّا، وذلك تحديدًا بفضل هويتها التقليدية. بعض النساء من الأهالي الأصليين اللائي لم تتح لهن الفرصة للمشاركة في مساجلةٍ منشورة قد يكنَّ متفقات مع نلسون في الترحيب بتدخل غريبة من الخارج تجعلها شهاداتها المهنية قادرة على أن تجعل صوتها مسموعًا، بينما يتم تجاهل الأصوات الخاصة بهن.

معظم الناس ينتمون في واقع الأمر لأكثر من مجتمعٍ واحد، فيما بات العالم يسير بخطًى متسارعة نحو أن يصبح كلًّا متكاملًا من خلال التجارة الدولية وهجرة السكان والاتصالات الإلكترونية، والمجتمعات بالمثل يتسارع توافقها معًا، ويتسارع تغير الأفراد نحو أن يصبحوا متعددي الثقافات واللغات. ولدت الشاعرة مينا ألكسندر Meena Alexander في الهند، وتعلمت في شمال أفريقيا وبريطانيا، وتعيش الآن في مدينة نيويورك، وتصف نفسها بأنها امرأة «انفلقت بفعل هجراتٍ متعددة».

> كل شيء يأتيني إنما يأتي موصولًا بوصائل. امرأةٌ شاعرة، امرأةٌ شاعرة ملونة، امرأةٌ شاعرة من الجنوب الهندي تكتب أبياتًا بالإنجليزية، تتحدث لغةً بعد-استعمارية، بينما تنتظر الضوء الأحمر لتبديل العملة في برودوي. امرأةٌ شاعرة من العالم الثالث، تأخذ ما تراه حقًّا لها داخل مدينة في مانهاتن، وتنظم القصائد حول المآزق الكريهة في خط مترو الأنفاق ... (Nair 1991, 71).

وحتى النساء اللائي لا يبرحن أبدًا مجتمعاتهن المحلية في مواطنهن الأصلية؛ فالأرجح لهنَّ في ظروف العالم المعاصر أن يعملن على تقييم حياتهن في ضوء ما يعرفنه عن وضع

النساء في الثقافات الأخرى؛ وإن كان يظل صوابًا أنه من الأرجح للنساء غير الغربيات أن يعرفن عن الثقافات الغربية أكثر مما تعرفه النساء الغربيات عن الثقافات غير الغربية، وعندما تمارس المؤثرات الخارجية فعلها عبر استجابةٍ محلية لأشياء تعلمنها في أي مكان، نجد نسباوم ومعه سن[١٩]* يقيمان الحجة على أن تقييم ممارسات الثقافة المعطاة يظل أقرب إلى أن يكون داخليًّا وليس خارجيًّا. وهما يجادلان بأن «نقد وضع النساء — لنقل مثلًا في إيران اليوم بالإشارة إلى الحرية التي تستمتع بها النساء في أي مكانٍ آخر — لا يعد أمرًا خارجيًّا أكثر مما تعد الإشارة إلى وضع النساء في ماضي إيران ذاتها أمرًا خارجيًّا» (Nussbaum and Sen 1989, 321).

على الرغم من أن المجتمعات الثقافية ليست أوهامًا، فإنه يتعاظم وضعها في سياقٍ عالمي أوسع حيث المتمسكات بالأخلاق التقليدية كثيرًا ما ينُحن ويولولن من استحالة إبعاد المؤثرات الخارجية أو الأجنبية. لا يقتصر الأمر على وجود أشكالٍ عديدة من التدخلات الاقتصادية والسياسية المباشرة، بل كذلك حين تكون الاتصالات العالمية بمثل هذه السرعة والكثافة، فإن مجرد مثول طرق بديلة للحياة يصبح في حدِّ ذاته تدخلًا أخلاقيًّا. مرة أخرى يجب ملاحظة أن الضغوط الخارجية للتغيير أقوى كثيرًا على الثقافات غير الغربية منها على الثقافات الغربية، وأن الاقتصادات والثقافات الغربية سوف تقوض حتمًا بعض جوانب الثقافات غير الغربية بينما تعزز جوانب أخرى؛ ولأنه لا يبدو أن ثمة ما يحول دون هذه الاحتمالات، فإنه ذو أهمية خاصة للنسوية الغربية أن تبحث عن سبل تجعلها متحالفة مع النساء غير الغربيات الباحثات عن الاضطلاع بتلك التطورات حتى يستطعن تحسين — بدلًا من تقويض — المصالح الاستراتيجية الجنوسية للمرأة في مجتمعاتهن المحلية.

(٦) ما الذي تتضمنه أجندة النسوية العالمية؟

كثيرًا ما افترضت النسويات الغربية أن الأولوية في الخطاب النسوي العالمي يجب أن تعطى لما يتصورنه ممارسات غير غربية مهولة، مثل: تعدد الزوجات، والإجهاض الانتقائي للأجنة الإناث، وعزل الإناث، وزواج الأطفال، والزواج المتفق عليه، والطلاق من جانبٍ واحد، دفع ثمن للعروس، وحرق العروس، ووأد الإناث، ويفوق هذه الموضوعات جميعًا في وقتنا الراهن ما يسمى بختان الإناث أو الاستئصال الجراحي لأعضاء الأنثى التناسلية. وهذا الموضوع الأخير على وجه الخصوص، أصبح الآن مثالًا صارخًا في المناقشات الغربية

الدراسية للكونية الخلقية مقابل النسبوية الثقافية، وتولَّد عن الاهتمام بهذه المسألة أدبيات هائلة في موضوعات من قبيل اللامقايسة الخطابية والنسبوية الخلقية.

من الطبيعي أن تمتعض النساء غير الغربيات مما يعتبرنه تركيزًا غربيًّا حسيًّا على أشكال العلاقة الزوجية والممارسات الجنسية غير الغربية.[٢٠] وتستند المناقشات الغربية النمطية إلى افتراض أن ختان الإناث غير مبرر أخلاقيًّا؛ وبالتالي يتم تأطير القضية بوصفها قضية تحقيق التوازن بين تهديداتٍ لصحة وجودة حياة النساء في العالم الثالث في مواجهة شرور أمومية أو إمبريالية ثقافية. ويتصل بهذا مشكلة مفادها أن التركيز الزائد على هذه الممارسات يشجِّع النسويات الغربيات على اعتبار أنفسهن مبشِّرات ينشرن الرسالة الحضارية النسوية، على حين يضعن في الآن نفسه النساء غير الغربيات في موضع المتخلفات والهمج والضحايا. وأخيرًا، فإن المناقشات الغربية لجراحة ختان الأنثى وللممارسات غير الغربية المماثلة تؤدي كثيرًا إلى تجانسٍ مضلل بين المجتمعات غير الغربية وتتجاهل وجود أشكال للانشقاق بين الأهالي الأصليين فيها.[٢١]

وبصرف النظر عن الظروف التي قد تُضفي مشروعيةً على إقحام الدخلاء لأنفسهم في شئون أهلية خاصة بمجتمعٍ آخر أو مجتمع محلي آخر أو أمة أخرى، فإن عالمنا المعاصر الذي يتزايد تكامله وتوحده لا تنقصه المسائل التي تؤثر على النساء بشكلٍ أكثر اتِّسامًا بالسمة العالمية. البعض يتحلَّق حول ظاهرة تنتشر في أرجاء العالم بأسره وهي العنف المجنوس ضد النساء. وقد تم استكشاف هذه الظاهرة في محاكمةٍ عالمية أقامتها منظمات نسائية غير حكومية التقت في فيينا في العام ١٩٩٣م بالتزامن مع المؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان؛ ليحاجوا بأنه تم الاعتراف بأن العنف ضد النساء انتهاك لحقوق الإنسان، وكذلك لتسليط الضوء على الصلات بين القتل والتعذيب والإكراه الجنسي وسوء معاملة النساء وضعفهن الاقتصادي. وثمة مسائل أخرى عديدة معالجتها مرهقة أكثر للنسويات الغربيات، ما دامت المناقشات قد تكشف عن أن معظم الغربيات على الجانب الخاطئ وليس على الجانب الصائب من القسمة الخلقية. وفي مركز هذه المباحث غير المريحة مسألة عدالة النظام العالمي ذاته، وهذا سؤال تناولته بشكلٍ مباشر قلة من النسويين الغربيين، وخصوصًا النسويين الفلاسفة.

هناك طرق عديدة تجعل ما يحدث في أحد جانبَي العالم يؤثر على النساء في الجانب الآخر، وحتى لو كان قهر نساء العالم الثالث لا يمكن رده إلى الإمبريالية، فإنه مع هذا يوجد في سياق هيمنةٍ اقتصادية توطدها التدخلات العسكرية الغربية، إما بشكلٍ مباشر

وإما بالتفويض والوكالة. ولهذا نجد المسائل التي تهتم بها النسوية الدولية لا تشمل فقط المسائل الجنوسية صراحة، من قبيل جهود الوكالات الغربية لكي تضم «التنمية» تحت لوائها نساء العالم الثالث أو التحكم في خصوبتهنَّ عن طريق ربط ما يسمَّى بالمساعدات بحظر الإجهاض أو التأكيد على استعمال وسائل منع الحمل، بل تشمل أيضًا مسائل أقل إيضاحًا عن هُويتها الجنوسية، مسائل عن طبيعة التنمية والقوى التي تحددها في الوقت الراهن.

وفي خضمِّ كل هذا، لعلَّ المسائل الضاغطة أكثر من سواها هي مسائل ديون العالم الثالث للغرب، إبَّان أواخر الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، حين كان معدل الفائدة منخفضًا، انهمك العالم الثالث في تلقِّي قروض ضخمة لتمويل التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وفي نهاية السبعينيات، مع ارتفاع معدلات الفائدة، تفاقمت مصاعب العالم الثالث في دفع فوائد قروضه، ونشأت أزمة الديون العالمية. ومنذ العام ١٩٨٢م بدأت مؤسسات المال الغربية المهيمنة تفرض سياسات «الإصلاح الهيكلي» القاسية على دول العالم الثالث، مؤسسات مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، همها الأول وشغلها الشاغل أن تضمن خدمة الديون المستحقة للبنوك الغربية، وتصرُّ هذه المؤسسات على تنمية توجهها الصادرات إلى العالم الثالث، وتنطوي على اختزال حاد للوظائف الاقتصادية ووظائف الرفاهة الاجتماعية في دول العالم الثالث، وجاء نتاج هذا في وقتٍ مبكر هو العام ١٩٨٦م، متمثلًا في تدفق نقدي صافٍ من العالم الثالث إلى الغرب بلغ حجمه ما يساوي ثلاثة أضعاف سائر المعونات التي تلقاها العالم الثالث من مصادر غربية. وهذا الاستنزاف لثروات العالم الثالث أدى إلى عواقب كارثية محتومة انصبَّت على مستوى معيشة غالبية نساء العالم الثالث، وإن كانت النُّخبة فيه قد استفادت منها.[٢٢] (George 1988, 1992). إن القضايا المتَّصلة باهتمامات النسوية العالمية تشمل نقل مواطن الوحدات الصناعية للشركات المتعددة الجنسيات من الغرب إلى العالم الثالث، واستنزاف متعدد الجنسيات لموارد العالم الثالث، ولعل الأعم من كل هذا هو المفهوم الغربي للتنمية وأنماط الاستهلاك (Mies 1986, Shiva 1988, Mies et al 1988, Enole 1990, Mies and Shiva 1993, Scott 1996). يزودنا هذا بسياقٍ لمناقشة مسائل من قبيل الاضمحلال البيئي في العالم الثالث والغرب كليهما (Shiva 1988)، تهريب الهيروين والكوكايين (George 1992)، والنزعة العسكرية (Enloe 1990)، والسياحة، بما فيها سياحة جنسية (Enloe 1990)، والحد من الانفجار السكاني (Hartmann 1987, Jacobson 1990, Dixon-Muller 1993)، والتجارة الدولية غير المشروعة في النساء.

التغيرات المحدثة في نظام الاقتصاد العالمي لا تترك التأثيرات نفسها على نساء الغرب ونساء العالم الثالث: وبشكلٍ عام تكون التأثيرات معاكسة أكثر لأوضاع النساء في العالم الثالث، وتستفيد من هذه التغيرات قلةٌ قليلة من نساء العالم الثالث ونسبة أكبر كثيرًا من نساء الغرب، على الأقل في بعض الجوانب، على أن النساء الأشد فقرًا يعانين أكثر وأكثر في كلا «العالمين». وفضلًا عن هذا، تترك البنية المعاصرة للنظام الاقتصادي للعالم، تأثيراتها على حياة النساء في كلا «العالمين»، بشكلٍ مختلف عن تأثيراتها على حياة الرجال، وبصفةٍ عامة يكون من نصيب النساء التأثيرات الأكثر فظاظة وخشونة. ولهذا السبب نجد هذه المسائل التي تبدو للنظرة السطحية غير مجنوسة هي المشاغل النسوية الأكثر إلحاحًا.

(٧) هل ثمة مجتمع للخطاب النسوي العالمي؟

كثيرٌ من التقارير الغربية عن العقلانية الأخلاقية تستدعي مفاهيم مؤمثلة للمجتمع الأخلاقي.[٢٣] تهبنا المؤمثلات نماذج نظرية تلقي مزيدًا من الضوء، بيد أنها قد تضللنا كذلك. ومشروعي الخاص لتطوير مفهوم نسوي للخطاب الأخلاقي العملي مدفوع باقتناعٍ مفاده أن المجتمعات المؤمثلة التي يصادر عليها كثيرٌ من فلاسفة الأخلاق في الغرب إنما تحجب الكثير من المعالم المميزة للخطاب الأخلاقي التجريبي التي تشمل الاعتبارات الخاصة بالقوة الاجتماعية.

بعض الكاتبات اقترحن ضرورة تفهُّم النسوية العالمية في حدود «مجتمع متخيل» (Mohanty 1991, 4; Ferguson 1995). أصبح هذا التعبير جاريًا في المرحلة الراهنة بفضل كتاب بندكت أندرسون «المجتمعات المتخيلة Imagined Communities»، وهو كتاب يصف الأساطير والممارسات التي يستخدمها بناة الدول القومية الحديثة ليخلقوا معنًى للهوية القومية الجماعية وللوطنية بين بشر يتباينون (Andersron, 1983). يرى أندرسون أن كل المجتمعات ترتبط معًا بفعل تشاركها في تصورٍ لتاريخها وتقاليدها وأفكارها وقيمها. ومن هذا الاستبصار تخرج آن فيرغسون بتخطيطٍ يوعز بأن التفكير في النسوية العالمية في حدود مجتمع متخيل قد يلهم النسويات كأفرادٍ بأن ينظرن إلى أنفسهنَّ كأعضاء في أختيةٍ عالمية. وتؤكد فيرغسون على أن مثل هذا التحديد يجب أن يكون أكثر من خيال، وتطالب بالانخراط في طقوسٍ فعلية تصنع المعنى والقيمة للنساء اللائي لا ينتمين إلى أصلٍ قومي واحد (Ferguson 1995, 385). بَيد أن مارغريت ووكر تتخوف من مخاطر تخيل مجتمع نسوي عالمي. «تخيل المجتمعات يغوينا لأنه يسلمنا إلى راحةٍ

نفسية ملموسة، ومشاعر عارمة بالانتماء والاهتمام بالأمر، المجتمعات المتخيلة غير ملائمة أو خطيرة لأنها تصرف انتباهنا عن المجمعات الفعلية» (Walker 1994, 54).

كثيرًا ما نغفل معالم المجتمعات الفعلية وما تتَّسم به من سيولةٍ وعدم تجانس داخلي. حدود المجتمع التجريبي تتغير وتتبدَّل ويمكن اختراقها، المجتمعات التجريبية يتنازع بشأنها المنشقون وعادة ما ينتمي أعضاؤها إلى جماعاتٍ شتى. وتجاهل هذه الجوانب في المجتمع التجريبي يشجع ما أسمته أوما نارايان «مذهب الماهوية الثقافية»؛ أي مذهب الصور المتخيلة لسياقاتٍ قومية وثقافية كـ «غرف مغلقة»، بحيث تكون منيعةً أمام التغيير، ذات فضاء متجانس «داخلها»، يسكنه «الداخل الأصلاء» الذين يملكون جميعًا تفسيرًا موحدًا ومتَّسقًا لمؤسساتهم وقيمهم (Narayan 1997, 33). وكثيرًا ما جرى استخدام «الماهوية الثقافية» لخدمة الأغراض الاستعمارية، بيدَ أن نارايان تلاحظ أن النسوية الغربية الآن تتَّخذها أحيانًا دون تمحيص في جهود ذات مضمون نبيل هو التعرف على «الاختلاف» والاعتراف به. تحاج نارايان بأن الماهوية الثقافية متأشكلة، ليس فقط لأنها غير مواتية تجريبيًّا، ولكن أيضًا لأنها تزكي التقابلات الحادة، والتقابلات مثل كل الثنائيات تبالغ في الإعلاء من قيمة قطب بينما تبخس قيمة القطب الآخر. الماهوية الثقافية مطابقة لرسم التناقض الحاد بين الثقافة الغربية والثقافات غير الغربية. إحدى صورها تعهد إلى «الغرب» الالتزام بقيمٍ من قبيل الحرية والمساواة، على الرغم من أمثلةٍ لا حصر لها على القهر وعدم المساواة بين الغربيين، بينما تصور مثل تلك الممارسات المروعة لكن الاستثنائية من قبيل طقس الساتي على أنه مركزي في الثقافة «الهندية» (Narayan 1997). وثمة صور أخرى للماهوية الثقافية تتقبَّل رسم الثقافات غير الغربية في شكلٍ رومانتيكي بوصفها ثقافات روحانية ومتناغمة، فيما تمثِّل الثقافة الغربية بوصفها حصريًّا مادية وتعمل على الإبادة الجماعية للثقافات الأخرى. إن الماهوية الثقافية تُشيِّئ الاختلافات بين «الشرق» و«الغرب»، وإذ تفعل هذا فإنها تغالي في صعوبات الخطاب بين النسويات في كلٍّ من هذين «العالمين».

وثمة مخاطر أخرى تحيط بتخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، تتضمن الإغراء بتخيل معارضة ما تحملها النسوية العابرة للقوميات ضد ما هو شعبي جماهيري، وفي داخل هذه المعارضة ثمة حكم فاصل على التأويلات المحلية المتباينة لتبعية النساء. ولعلَّ هذا يشجِّع على قَبول نموذج للعقلانية الخلقية، تبعًا له تولِّد المجتمعات المحلية منظوراتٍ خلقية متميزة قد يجيزها المجتمع العالمي ولعلَّها تتلقَّى التصديق النهائي بإجماع النسويات

كافة على قبولها. مثل هذا النموذج قد يكون بسيطًا وآليًّا بطريقةٍ مضللة، وذلك بالاعتماد على تفرقة الوضعيين الجدد بين «الكشف» و«التبرير»، فيما يجري تجاهل الطابع المؤقت الذي لا محيص عنه لما تتفق عليه النسويات. وأخيرًا، فإن فكرة المجتمع المتخيل قد تلهي النسويات عن إدراك التفاوتات الحقيقية والمستمرة للسلطة داخل المجتمعات وبينها معًا، تلاحظ ووكر مخاطر:

> الاستجابة لمجتمعٍ (دولي أو عالمي) متخيل للنساء أو للنسويات، في حين نفشل في أن نأخذ في اعتبارنا، أو أن نتحمل مسئولية، أن مجتمعاتنا القومية والثقافية الفعلية وعبر طرقٍ عديدة تجعل المجتمعات المتخيلة استحالة محضة، وأن التوسل بها غير ملائم، ولعله يزيد الطين بِلة (Walker 1994, 54).

وعلى الرغم من المخاطر الفعلية للمجتمعات المتخيلة، أقترح ألا تؤخذ هذه المخاطر بوصفها اعتراضاتٍ نهائية على أي تخيلٍ للمجتمع النسوي، بل هي بالأحرى تحذيرات ضدَّ تلفيق يوتوبيات خطابية تضفي عليها الرومانتيكية. وإذا كانت كل المجتمعات متخيلة، بمعنى أنها تعتمد على مفهومٍ ذاتي يجري التشارك فيه، فسوف تصبح إعادة اختراع وإعادة تخيل مجتمعات هي مهمة سياسية حاسمة تضطلع بها النسويات، على المستويات المحلية والقومية والعالمية (Narayan 1997). وعلى أية حال، فإننا حين نتخيَّل مجتمعًا للخطاب النسوي العالمي، يجب علينا أن نتحاشى توليد صور نسوية من المؤمثلات الساذجة اللاسياسية التي يجري إنتاجها في التيار الأساسي السائد للنظرية الأخلاقية؛ مثلًا يجب أن نتجنَّب مصادرات الأختية العالمية التي لم تنضج بعد. وبدلًا من هذا، يجب علينا معرفة كيف أن مجتمعات الخطاب النسوي العالمي ليست خيالات فلسفية أو سياسية، بل كيانات حقيقية بدأ تواجدها الفعلي. عدد لا يُحصى من النسويات ينخرطن فعلًا في مناقشة مسائل تعبر حدود القوميات ويتزايد تعاونهن في العمل من أجل استهداف تلك المسائل. ليس مجتمع الخطاب النسوي العالمي مجتمعًا واحدًا منفردًا؛ لأن الخطاب النسوي العالمي يجري في شبكاتٍ متعددة ومتداخلة من الأفراد والمجتمعات، ووَفق أجندات شتى ومتباينة. والحق أنه مجتمعٌ قيد التشكيل، وهو — بهذا المغزى — ليس فقط مثاليًّا وخياليًّا فقط بل أيضًا يُعاد تخيله باستمرار. إن التخيلات النسوية تعطي مُثلًا لنطمح إليها. إنه تخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، دائمًا ننشد أن يكون أكثر شمولية وانفتاحًا وينفع كموجهٍ مساعد على كشف الخطاب النسوي الأخلاقي، وبالمثل ينفع كأساسٍ للفعل النسوي السياسي.

هوامش

(١) هذا المقال مأخوذ من عدة مواضع في كتابي الذي أقوم بتأليفه: «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسوية في العقل الخلقي Sex, Truth and Power: A Feminist Theory of Moral Reason». وقد ألقيت الصورة الأولى لهذا المقال حين دعيت إلى ندوةٍ عقدها قسم الباسيفيك في رابطة الفلسفة الأمريكية في مارس من العام ١٩٩٧م. كان موضوع تلك الندوة «النسبوية الثقافية والنسوية العالمية». وأنا أتوجه بالشكر لمنظمها دين تشاترجي. وقد ألقيت صورة ثانية من المقال في جمعية صوفيا SOPHIA، وأشكر كل الذين ساهموا في مناقشتها، وعلى وجه الخصوص بات آمي بار-أون التي قامت بتقديمي للجمعية. كثيرون تفضلوا بتعليقاتٍ ذات قيمة على الأفكار الواردة في هذا المقال، على أن إعدادي لصورته المنشورة هنا يجعلني ممتنة لمساعدات آن فيرغسون وساندرا هاردنغ وجيم مافي وليندا نيكلسون ومرغريت ووكر، وأتوجه بشكرٍ خاص لأوما نارايان التي ناقشت معي تلك المسائل على مدى عدة سنوات، وباهتمامٍ وعطف بالغَين راجعت المخطوطة الأصلية التي كانت مفككة إلى حدٍّ ما، وطرحت اقتراحات أثمرت كثيرًا في تنظيم وتنضيد أفكار المقال.

(٢) *العولمة في هذا الفصل وربما في هذا الكتاب بأسره مفهوم إيجابي للغاية، المقصود منه أن نجعل المقولة تشمل العالم بأسره الذي هو — وفقًا للخطاب النسوي — عالم بلا مركزية ... بلا استعمارية ... متعدد الثقافات. [المترجمة]

(٣) حول صياغة أولية لمفهومي عن الخطاب النسوي العملي، انظر Jaggar, 1995.

(٤) *واضحٌ طبعًا أن الأمريكيين والأمريكيات الأفارقة هم «مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول الأفريقية»، يتردد ذكرهم عبر هذا الكتاب، حيث تُعنى بعض فصوله عنايةً خاصة ونبيلة بمشكلة التفرقة العنصرية، ونستعمل التعبير الأول على سبيل الاختصار. [المترجمة]

(٥) بعض أهل الداخل أيضًا يظلون غير مقتنعين. ويمكن أن نجد مثالًا جيدًا لانتقادات أهل الداخل للرؤى الإقصائية في Crenshaw 1997.

(٦) *الخانعة هو وضع المرأة كتابعة وفي منزلة أدنى، ويتمثل الخنوع في الرضا بهذا الوضع وما يستتبعه، وأن موقفها لا ينطوي على أي عناصر للثورة عليه أو حتى مساءلته ونقده. [المترجمة]

(٧) تلاحظ سبيفاك أنه مثلما يبدل البريطانيون أسماء النساء تبديلًا ينطوي على تشويهٍ لها [بعد الزواج]، فإن لفظة «ساتي» بالمثل تمامًا تشويه لاسم المرأة؛ إذ يمكن

وضع ترجمة دقيقة لهذه اللفظة وهي «الزوجة الصالحة»، و«ساتي» اسم يشيع إطلاقه على الفتيات الهنديات.

(٨) *الاغتصاب الداجن date rape هو اغتصاب فتاة في أثناء موعدٍ مسبق معها. [المترجمة]

(٩) *لأن هذا الكتاب موضوعه وهدفه تعدد الثقافات، يؤدي فيه مصطلح المستيزية mestizaje دورًا ويتكرر كثيرًا. وهو يعني حرفيًّا تمازج الأجناس والأعراق، كأن يكون أحد الأبوين أبيض البشرة والآخر ملونًا. ولكن لم تعد تلك الإفادة البيولوجية هي كل دلالة اللفظ أو حتى المقصد الأساسي منه، بل ثمة أبعاد أهم تتمثل في التقاء ثقافتين ولغتين وهُويتين في شخصٍ واحد، لتسفر عن هُويَّةٍ مستجدة أو هُويَّة مستنيرة.

دخل هذا اللفظ إلى اللغة الإنجليزية ذاتها بصيغته الإسبانية من دون ترجمة؛ لأنه في أصله لفظٌ إسباني يعني «مختلط»؛ من أجل الإشارة إلى الشخص الذي يكون أحد أبويه من الإسبان والآخر من أهل البلاد الأصليين في المستعمرات الإسبانية، وخصوصًا في أمريكا اللاتينية، فيشير إلى ذوي أجناس مختلطة أو أعراق متمازجة. وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكسيك، باحثين عن هويةٍ متميزة.

هكذا يحمل المصطلح دلالة اختلاط الأعراق والثقافات واللغات أيضًا، فلا يمكن وضع مقابل عربي له في كلمةٍ واحدة أو صيغة مختصرة. ومن الأفضل أن ينتقل إلى العربية كما هو، ولنلاحظ انتقاله إلى اللغة الإنجليزية ذاتها. وكما أشرنا في التمهيد يكون من الأفضل تعريبه وتطعيم الخطاب العربي به كمفردةٍ مستجدة لها دلالات مستجدة وتثير مشاكل مستجدة. [المترجمة]

(١٠) *يعود مصطلح الديما والديمات demes في جذوره اللغوية إلى جذرٍ يوناني بمعنى شعب، وتستعمل أيضًا في اليونان القديمة كتقسيمٍ إداري يضم جماعة ترتبط بأواصر القربى وبالتجانس الديموغرافي، يتزاوج أفرادها وشبه مغلقة على ذاتها. وواضحٌ أنها في البيولوجيا تعني مستعمرة بيولوجية تضم نوعًا حيًّا يتَّسم مجتمعه بخصائص شبيهة بتلك المذكورة. [المترجمة]

(١١) *في إطار تيار تحليل اللغة الذي شاع وذاع وعلا شأنه في فلسفة القرن العشرين، خصوصًا الربع الثاني منه، تشكلت «دائرة فيينا» منذ العام ١٩٢٢م وهي التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية الشهيرة. و«مدرسة أكسفورد» هي أيضًا أحد فروع التيار التحليلي، ويرى فلاسفتها أن التحليل ينبغي أن ينصبَّ على تحليلات اللغة العادية والأقوال

الشائعة التي يقولها عامة الناس. أما «مدرسة فرانكفورت» فقد ظهرت في العام ١٩٢٣م لعلماء اجتماع واقتصاد وفلاسفة ليُعملوا المنهاج الماركسي في نقد المجتمع الصناعي وإبراز عيوبه. [المترجمة]

(١٢) *المصطلح أصيلة وأصيل authentic، يعود إلى الفلسفة الوجودية التي عُنيت كثيرًا بالأصالة، حيث الوجود أصيلٌ بقدر ما يصنع الفرد ذاته ويتخذ قراراته ويمارس خياراته، في مقابل الوجود الزائف، ويكون الوجود زائفًا بقدر ما يصنعه الآخرون. [المترجمة]

(١٣) *نلاحظ أن المؤلفة في هذا الجزء من الفصل تتحدث عن فلسفة المجتمعات الصغرى بشكلٍ عام، وخصائصها وسمات تكوينها من حيث هي مجتمعات صغرى متميزة؛ لذلك لا يكون الحديث هنا — وفي أجزاءٍ أخرى آتية — كسابقه بصيغة جمع المؤنث السالم؛ لأن الحديث هنا يشمل مجتمعات تضم رجالًا، أو حتى قد تقتصر في بعض الأحيان على الرجال؛ لذلك من الأفضل ترجمته بصيغة الجمع المذكر الذي تفرضه اللغة العربية حين الحديث عن الرجال والنساء معًا. وكما أشرنا في التصدير اقتضى التدقيق في الترجمة بذل الجهد في كل موضعٍ لتحديد هل feminists نسويات أم نسويون.

(١٤) يمثل المصطلح مشكلة؛ فأنا أهتم اهتمامًا خاصًّا بإمكانية الحوار بين جانبين هما من ناحية النسويات من أهل الدول الصناعية الغنية أو الرأسمالية التي تجاوزت مرحلة التصنيع والتي تقع أساسًا في غرب أوروبا وأستراليا وأمريكا الشمالية. ومن الناحية الأخرى، النساء من الدول الفقيرة أو النامية التي تقع أساسًا في أفريقيا وأمريكا الجنوبية والبحر الكاريبي وجنوب آسيا وجنوب شرقها والدول المتناثرة في المحيط. البعض يشير إلى جانبَي هذا التقسيم بالشمال والجنوب على التعاقب، ولكني أتجنَّب هذا الاستخدام هنا لأن «الشمال» عادة ما يؤخذ ليضم اليابان وربما وسط وشرق أوروبا، بينما يضم «الجنوب» أستراليا، وبدلًا من هذا، اخترت المذاهب النسوية الغربية — أي تقاليد نسوية المركزية — الأوروبية في أمريكا الشمالية والمناطق الواقعة في الجهة المقابلة من الكرة الأرضية — لتكون في مقابلةٍ إما مع المذاهب النسوية غير الغربية، حتى ولو كان هذا الاستخدام يعني لغويًّا سيادة الغرب، أو مع المذاهب النسوية في العالم الثالث، حتى ولو كان العالم الثاني لم يعد موجودًا.

(١٥) *معاني الكلمات لا يحكمها القاموس فحسب، بل محكومة أيضًا وأحيانًا أكثر بالبرجماطيقيات؛ أي التداولية، نقول هذا في تبرير استعمالنا الآن لكلمة «رؤى» فمعناها

القاموسي أنها جمع لـ «رؤيا»؛ أي حلم صادق، ولكن التداولية في اللغة العربية المعاصرة أفرطت في استعمال «رؤى» جمعًا لرؤيةٍ بمعنى نظرة أو وجهة نظر، ونحن نساير التداولية ونستبيح استخدام «رؤى» بإيقاعها الجميل لتعني وجهات نظر. [المترجمة]

(١٦) من الدراسات الحديثة لنشطاء النسبوية العالمية دراسة أمريتا باسو «تحديات مذاهب النسوية المحلية: حركات المرأة من المنظور العولمي Challenge of Local Femi-nism: Women's Movement in Global Perespective (Basu 1995)».

(١٧) إن السؤال الذي يواجه أولئك الباحثات عن خطابٍ نسوي عالمي هو ما إذا كانت اللامقايسة التصورية والخلقية تجعل الخطاب الأخلاقي مستحيلًا عبر الحدود الثقافية. ولا يسمح لي المجال المتاح هنا بأن أتناول هذا السؤال، ولكني في مواضع أخرى أحاج بأن اللامقايسة في المنظورات الأخلاقية لا تفضي إلى عدم فهم متبادل كافٍ لجعل الحوار الأخلاقي مستحيلًا، وأن يكون هؤلاء الناس قادرين على الاتصال ببعضهم من حيث المبدأ، فإن هذا بطبيعة الحال لا يضمن أنهم يفهمون بعضهم البعض في الواقع الفعلي.

(١٨) ثمة مناقشة جيدة لهذه المسائل في Alcoff 1991-92.

(١٩) *أمارتيا سن عالم اقتصاد وفيلسوف هندي بارز، نشر في السبعينيات نظرية عن المجاعة ونقد آليات السوق الحرة واقتصاد الأسرة، تعد من المعالم البارزة في الفكر بعد الاستعماري، تستفيد النسوية كثيرًا من رؤيته وتسرف في تفعيلها، فيتكرر ذِكره في هذا الكتاب، وثمة حديث مفصل عنه في الفصل الأخير. [المترجمة]

(٢٠) يبدو لي في بعض الأحيان أن الشهوانية أحد العوامل التي تشجِّع التركيز على هذا؛ مثلًا، هناك صورة فوتوغرافية حصلت أخيرًا على جائزةٍ للأخبار الصحافية، وهي صورة لفتاةٍ شابة تفحص نفسها بعد إجراء علمية ختان لها. من المؤكد اعتقادها أن أحدًا لا يرقبها، وزاوية التصوير توعز بأن المصور كان مختبئًا وراء شجرة ومعه عدسة تلسكوبية. وفي رأيي أن هذه الصورة لا تقتصر على نزع آدمية الفتاة الشابة وعرضها كشيءٍ مستغرَب، بل أيضًا تقتحم بصفاقةٍ خصوصياتها.

(٢١) في العام ١٩٩٤م عارضت جماعات من نساء جنوب آسيا في كندا ترحيب دكتور كندي بأن تجهض الكنديات ذوات الأصول الهندية الحوامل في أجنةٍ إناث. ودافع الدكتور عن نفسه بقوله إنه سيكون مدانًا بجريرة «الغطرسة الثقافية» لو كان قد نقد ممارسات مجتمع محلي من إثنيةٍ أخرى، على أن نقاده وسموا توجهه بأنه عنصري، قائلين إن اختيار جنس الجنين ليس متأصلًا في ثقافات جنوب آسيا.

(٢٢) يمكن إجمال النواتج الاجتماعية لهذه السياسات في رقمٍ واحد من أرقام اليونيسيف (صندوق الأمم المتحدة للطفولة)، هذا الرقم نصف مليون، وهو تقدير عدد الأطفال الذين يموتون كل عامٍ كنتيجةٍ مباشرة لأزمة الديون. ومن الواضح أن معاناة وموت هؤلاء الأطفال، ونسبة كبيرة جدًّا منهم فتيات، يؤثران تأثيرًا كبيرًا على حياة النساء، وبشكلٍ أكثر قسوة من تأثيره على الرجال. إن النساء أساسًا هن اللاتي يكافحن لرعاية أولئك الأطفال وهنَّ اللاتي يصارعن سوء التغذية الذي يسبب اعتلالًا في صحة الأطفال الباقين على قيد الحياة، وهنَّ اللائي حملن مزيدًا من الأطفال على حساب صحتهنَّ وأحيانًا على حساب حياتهنَّ.

(٢٣) مثلًا، يجادل كانط مؤكدًا أن الشرط الضروري للفاعل الأخلاقي هو أن يكون عضوًا في مجتمع المساواة. بَيد أنه لا ينظر إليه كمجتمعٍ تجريبي متعين بل بالأحرى كصورةٍ مؤمثلة للمجتمع، مجتمع متخيل متجاوز للتاريخ ضام لكل الموجودات العاقلة، ومجتمع جون رولز للأحزاب في وضعيتها الأصلية هو الآخر تجربة خيالية من الواضح أنها لا يمكن أن تتحقق. وتبدو أخلاقيات التواصل عند هابرماس أقرب إلى أن تكون طبيعانية لأنها تصادر على مجتمعٍ تجريبي للخطاب، ولكن؛ لأنه يتم تعريف ذلك المجتمع في حدود شروط لا مندوحة عن أن تكون معاكسة للواقع، فلي أن أجادل في أنه هو الآخر ينقلب إلى صورة مجتمع مؤمثل، للوهلة الأولى، تبدو النزعة المجتمعية أكثر طبيعانية من خطاب فلسفة الأخلاق؛ لأنها تطرح عددًا متنوعًا من المجتمعات المتعينة تاريخيًّا التي نشأت بشكلٍ عضوي وتتميز بموالاتها لتقاليد أخلاقية رفيعة، ومهما يكن الأمر، عليَّ أن أجادل لتأكيد أن النزعة المجتمعية تتعامل فقط مع مجتمعاتٍ مؤمثلة لأنها تنطلق من نظرةٍ للمجتمع تجعله رومانسيًّا وذا ماهية ثابتة.

الفصل الثاني

النسوية، وحقوق الإنسان للمرأة، والاختلافات الثقافية

سوزان مولر أوكين

> إن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواء مستجدة.
>
> أوكين

إن الحركة العالمية المحدثة من أجل حقوق الإنسان للمرأة دفعت إلى إعادة التفكير في حقوق الإنسان كما كنا نفهمها سابقًا، وإلى درجةٍ جديرة بالاعتبار. وما دامت انتهاكات عديدة لحقوق المرأة تحدث في المجال الخاص للحياة الأسرية، وتجد تسويغها في الالتجاء إلى معايير ثقافية أو دينية، فإن كلًّا من الأسر والثقافات (متضمنة وجوهها الدينية) سوف يخضع للفحص النقدي الدقيق.

في العقدين الماضيين، تم الاعتراف على الصعيد العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وذلك على مستوى القواعد المحلية وصولًا إلى مستوى المؤتمرات الدولية. وقد استدعى هذا إعادة النظر في حقوق الإنسان إلى درجةٍ لها شأنها، ونحتاج إلى الكشف عن هُوية العديد من حقوق الإنسان المعينة الحيوية بالنسبة إلى جودة حياة النساء، وإلى العمل على أن ننهي بحسمٍ الأخطاءَ المتعلقة بالجنوسة. في هذا المقال، سوف أبين أولًا كيف أننا لا نستطيع الاعتراف بالعديد من مثل هذه الحقائق بوصفها من حقوق الإنسان من دون أن تواجهنا بعض التحديات الكبرى، سواء بالنسبة إلى المفهوم في حد ذاته أو بالنسبة إلى بعض المؤسسات الأساسية في جميع الثقافات الإنسانية، وبالتأكيد الأسر

والأديان. وبعد هذا سوف أستكشف بعضًا مما هو مهم ويتصل بهذا، وافتقاد الاتصال بين النسوية الغربية — خصوصًا النسوية الغربية الأكاديمية — والحركة العالمية لحقوق المرأة. وأخيرًا، سوف أقدِّم بعض الأفكار حول النقد النسوي (وهي أفكار أثارتها قراءة أعمال النسويين وحضور ملتقيات الناشطات النسويات المتعلقة بقضايا المرأة في الثقافات الأخرى)، وأيضًا بعض الأفكار حول ما أراه من صنوف الدعم الذي يستطيع النسويون الغربيون تقديمه للحركة العالمية من أجل حقوق المرأة.

في الآونة الأخيرة، كثيرًا ما تَرِد في الأخبار العالمية أنباءٌ عن بعض حقوق المرأة الأساسية جدًّا — حرية التنقل والعمل خارج المنزل، سلامة الجسد والتحرر من العنف — لذلك سوف أشير كثيرًا إلى مثل هذه الأمثلة ولكن باعتدال، وإني إذ أفعل هذا لا أقصد أبدًا التقليل من أهمية حقوق أخرى حيوية، من قبيل الحقوق في الرعاية الصحية وفي مستوى معيشي لائق، وما إلى ذلك.

ومنذ بدايات حركة حقوق الإنسان فيما بعد الحرب العالمية الثانية، جرى اعتبار النساء رسميًّا حاملات لحقوق الإنسان. لقد تمَّ إعلان المساواة في الحقوق بين البشر بغضِّ النظر عن الجنس، منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام ١٩٤٨م، وفي بضعة إعلاناتٍ لاحقة، بما في ذلك الميثاقان الدوليان للأمم المتحدة، وهما ميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وميثاق الحقوق المدنية والسياسية. غير أن النساء من حيث الممارسة الفعلية عانَيْنَ من التمييز ضِدَّهنَّ في كل بلدان العالم، بأساليب تتلاقى وتتنافر معًا، وإلى مستوياتٍ تختلف اختلافًا شديدًا. وعلاوة على هذا، كثيرًا ما كان يُنظر إلى أسس التمييز ضد النساء، ولا يزال يُنظر إليها في بقاعٍ شتى من العالم (في بعض الجماعات الثقافية أو الدينية حيثما توجد في أي قُطر) على أنها أسس طبيعية ومحتومة ومحمودة أكثر كثيرًا من أي أسسٍ أخرى للتمييز يمنعها إعلان حقوق الإنسان من قبيل العرق أو الدين أو الرأي السياسي. والحق أن التمييز على أساس الجنس كثيرًا ما يجد تبريره في أنه يتوافق مع العديد من الثقافات الفاعلة في العالم الآن، بما في هذا المناحي الدينية لتلك الثقافات.

والآن يبدو من اللافت حقًّا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للعام ١٩٤٨م ينبغي أن يتبرأ بوضوحٍ وجلاء من التمييز بسبب الجنس، بافتراض أنه لم يكن يوجد بلد واحد في العالم في ذلك الوقت لا تمارس قوانينه التمييز بسبب الجنس وبشكلٍ روتيني، وكثيرًا ما يحدث هذا في مسائل الحقوق الأساسية. كانت فرنسا وإيطاليا قد منحتا من فورهما

المرأةَ حق التصويت فقط، ولم تكن سويسرا قد فعلت هذا (في الانتخابات العامة) حتى العام ١٩٧٣م. وفي معظم البلدان لا يزال التمييز على أساس الجنس قائمًا، في التوظيف وقوانين الأسرة وفي العديد من المجالات الأخرى في الحياة، وسوف يظل هذا روتينًا متبعًا لسنواتٍ عديدة قادمة، ولا يزال انتهاك حقوق الإنسان الأساسية للمرأة أمرًا مألوفًا (انظر مثلًا Bunch 1994, 32–34)، غير أن الفجوة الواسعة بين إعلانات الحقوق والممارسة الفعلية باتت نمطًا شائعًا. ويمكن أن يسفر هذا عن مفارقةٍ مريرة، فكما سوف تبين بضعة أمثلة مقتبسة لاحقًا، حتى الإعلانات التي تستهدف صراحة حقوق المرأة (مثل إعلان العام ١٩٦٧م)، و«ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة» في العام ١٩٧٩م، قد وقعتها، بل صدقت عليها حكومات لدولٍ نجد قوانينها أو الممارسات المقبولة فيها أبعد ما يكون عن تنفيذ أحكام هذه المواثيق.

بشكلٍ عام، نجد الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان العالمية تطالب بحقوق المرأة على أساسٍ من المساواة مع الرجل وتستخدم لغةً محايدة إزاء الجنسين. ومع ذلك، فكما لاحظتْ أخيرًا معلِّقتان نسويتان، يمكن أن يكون هذا «سلاحًا ذا حدين إذا استخدم للتنكيل بالنساء لإخفاقهنَّ في مطابقة المعايير المتفق عليها المنتظرة من الرجال» (Kaufman and Lindquist 1995, 121–22). استهدف الإعلان الأول تحديدًا حقوق الإنسان للمرأة. أما «ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة» فقد ابتعد عن اللغة المحايدة إزاء الجنسين لكي ينصبَّ على قضايا من قبيل إجازة الأمومة، والرعاية الصحية المتعلقة بالحمل، والعمل على تأكيد حق المرأة في التعليم والتوظيف. على أي حالٍ تزايد إبَّان العشرين عامًا الماضية الاعتراف بأن أولئك المطالبين بأن تكون حقوق الإنسان للمرأة على قدم المساواة مع حقوق الرجل، حين تؤخذ مطالبهم مأخذًا جادًّا سوف تستدعي إعادة تفكير أكثر وأكثر في مفهوم حقوق الإنسان.

وبشكلٍ خاص، خلال الإعداد لعقد مؤتمر الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان، الذي أُقيم في فيينا في العام ١٩٩٣م، تأتَّى الدافع لإطلاق عريضة كبرى عبر أرجاء العالم بأسره، «وانطلقت مثل الصاروخ» (Friedman 1995, 28). دعت العريضة إلى أن المؤتمر ينبغي أن «يهدف إلى معالجةٍ شاملة لحقوق الإنسان للمرأة في كل مستويات فاعلية هذه الحقوق»، وإلى الاعتراف بالعنف القائم على أساس الجنوسة «بوصفه انتهاكًا لحقوق الإنسان يستدعي إجراءات فورية» (Friedman 1995, 28)، وكنتيجةٍ لهذا ولتخطيطٍ استراتيجي وحَّد النساء من مناطقٍ شتى، أصبحت جماعات حقوق الإنسان للمرأة إلى حدٍّ

بعيد هي الأكثر تنظيمًا بين المنظمات الأهلية المشاركة، وكان لها تأثيرها الكبير على إعلان فيينا وعلى برنامج العمل، وجرت متابعة هذا وتحسينه في المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين، في سبتمبر من العام ١٩٩٥م.

لماذا كان من الضروري إعادة النظر في حقوق الإنسان — كما كانت مطروحة — من أجل استهداف حقوق مهمة كثيرة للمرأة؟[١] أساسًا لأن المفهوم المبكر لـ «حقوق الرجل» في القرن السابع عشر والمفهوم الأصلي لـ «حقوق الإنسان» العالمية في أواسط القرن العشرين، كليهما على السواء، قد صيغا بفعل أذهان تضع الذكر بوصفه ربًّا للأسرة، وجرى تصور كليهما بوصفه حقوقًا لمثل أولئك الأفراد في مواجهاتهم بعضهم لبعض، وخصوصًا في مواجهاتهم للحكومات التي يعيشون في كنفها. وبشكلٍ عام كان من المسلم به أن ثمة مجالًا للخصوصية، تحميه الحقوق من أي تدخلٍ خارجي، ولكنه من الداخل ليس بالضرورة محكومًا وفقًا لحقوق أعضائه. ويصعب التشكك في أن جون لوك ومعاصريه وأن الذين صاغوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كليهما على السواء، حين كانوا يفكرون في حاملي الحقوق «الطبيعية» و«الإنسانية» على التوالي التي جادلوا من أجلها ونادوا بها، قد وضعوا في أذهانهم أولًا وقبل كل شيءٍ الذكور كأربابٍ للأسر (Bunch 1995, Okin 1989a, esp. 42–45 Pateman 1994). وكمثالٍ للمسائل الخاصة التي لن يسمح لأحدٍ بالتدخل فيها، يعطينا لوك قرار الأب بمن سوف يتزوج ابنته (Locke 1950, 28–29)، ولا يذكر شيئًا حول أي حقوقٍ قد تطالب بها الابنة في هذه المسألة. وسوف نذكر لاحقًا بعض الأمثلة المماثلة لهذا الطمس لحقوق المرأة في القرن العشرين.

يتزايد حجم أدبيات حقوق الإنسان النسوية التي تجادل بأن التفكير في حقوق الإنسان ينحاز إلى الذكر، وأن أولويات هذا التفكير يجب أن تنتقل إلى حقوق المرأة لكي يتم الاعتراف الكامل بها بوصفها من حقوق الإنسان. ليس صلب المسألة في أنه قد تم الاعتراف بمطالب الرجال في الحق «أ» والحق «ب» والحق «ج»، بينما لم يتم الاعتراف بمطالب النساء في هذه الحقوق عينها، لكن لن نقول إن هذا لم يحدث قط. المشكلة أنه تم تشييد النظريات القائمة لحقوق الإنسان وتأليفها وتحديد أولوياتها على غرار النموذج الذكوري. وحين نأخذ في الاعتبار بالمثل خبرات النساء الحياتية، فإن هذه النظريات والتأليفات والأولويات تتغير تغيرًا كبيرًا. والأمثلة على القضايا التي تأتي في المقدمة، بدلًا من تجاهلها في الواقع، تشمل الاغتصاب (بما في ذلك الاغتصاب من قِبل الزوج، والاغتصاب أثناء الحرب) والعنف المنزلي والحرية الإنجابية وتقدير قيمة رعاية الأطفال والمهام المنزلية الأخرى بوصفها عملًا، والفرص غير المتساوية للنساء والفتيات في

التعليم والتوظيف والإسكان والائتمان والرعاية الصحية. لقد كان الهدف — الذي تحقَّق إلى حدٍّ كبير من خلال مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، وتحقق أكثر وأكثر من خلال المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين — هو أن ندرج في صلب خطاب حقوق الإنسان قضايا يغلب أن تكون مسائل حياة أو موت بالنسبة إلى النساء (وبالنسبة إلى الأطفال)، لكنها كانت مسائل يُنظر إليها سابقًا «على أنها جانب من حركة حقوق المرأة؛ وبالتالي فهي جانب من أجندة ذات اهتمامات خاصة، وبوصفها هامشية بالنسبة إلى المسئولية الأخطر للقانون الدولي عن حقوق الإنسان» (Peters and Wolper 1995, 2).

إن بعض انتهاكات حقوق الإنسان المعترف بها عمومًا تتَّخذ أشكالًا مرتبطة تحديدًا بالجنوسة، هذه الأشكال لم يكن معترفًا بأنها نماذج لانتهاك حقوق الإنسان. في العادة يرتكب هذه الانتهاكات أقوى أعضاء الأسرة في حق الأضعف. مثلًا، من المعترف به بشكلٍ عام أن الرقَّ انتهاكٌ أساسي لحقوق الإنسان. لكن حين يزوِّج الأبُ الابنةَ مقابل المال، أو حتى حين يبيعها لقَوادٍ لا يعتبر هذا الأنموذج حالة من حالات الرق. إذا دفع الزوج لزوجته مهرًا،[٢*] أو تزوجها من دون موافقتها وهي بالغة راشدة، أو إذا أبقاها داخل جدران المنزل، ومنعها من الالتحاق بعملٍ مدفوع الأجر، أو استولى على أجرها، وإذا ضربها لأنها لا تطيعه أو لأن حظها عاثر، فلن يُعترف بأن هذه المظاهر للعبودية تعدُّ انتهاكًا لحقوق الإنسان في مناطق عديدة من العالم. والواقع أن معظم هذه الأفعال تعدُّ في بعض المناطق مقبولة تمامًا داخل حدود السلوك العادي للآباء أو الأزواج والملائم ثقافيًّا.[٣] وأيضًا حتى وقتٍ حديث، قليلًا ما كان ثمة اعتراف بأن النساء تخصيصًا أكثر عُرضة للوقوع في براثن الفقر، ويحتجن إلى الخدمات الاجتماعية الأساسية، من قبيل الرعاية الصحية، بسبب قدراتهنَّ البيولوجية الإنجابية، وبالمثل بسبب اضطلاعهن فعليًّا في كل المجتمعات بمسئوليةٍ أكبر عن الأطفال.

حتى معظم نشطاء حقوق الإنسان، وإلى وقتٍ قريب جدًّا، لم يكونوا يرحِّبون بالاعتراف بالعديد من الانتهاكات التي تقرُّها الثقافات وبحالات إهمال المرأة بوصفها انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من هذا، فإنه في وقتٍ حديث، وخصوصًا خلال العقد الأخير من السنين، تعرض هذا الفهم لتحدٍّ قوي. مثلًا استغرق الأمر الانتظار حتى العام ١٩٩٥م في بكين ليعترف المجتمع الدولي بحق المرأة في رفض الجماع. وحتى آنذاك، كانت ثمة معارضة من بعض الجهات، من ضمنها الفاتيكان، حيث كان ممثلوها «يعارضون صياغة» هذه المادة (New York Times, 1995).

إن أولئك الذين يسعَون إلى تأسيس حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يشيرون أيضًا إلى أن التفكير الأسبق في حقوق الإنسان يركِّز على الحكومات من حيث إنها هي التي تنتهك حقوق الإنسان، ويتَّضح هذا جليًّا في صياغة معظم الاتفاقيات الدولية. مثلًا «ثمة ملمح أساسي للتعريف القانوني الدولي للتعذيب، وهو أنه يحدث في المجال العام: فلا بدَّ أن من يقترفه أو يحرض عليه أو يأذن به أو يوافق عليه موظفٌ رسمي أو شخص يتصرَّف بصفته الرسمية» (Charlesworth 1994, 72, n. 103). ولكن بينما تستطيع الحكومات غالبًا أن يكون لها تأثيرها في العديد من انتهاكات حقوق الإنسان للمرأة، أو تعمل على تقليلها أو تحاول استبعادها، فإن الانتهاكات ذاتها تحدث على الأرجح من قِبل الرجال كأفرادٍ (وأحيانًا من قِبل النساء، أيضًا). إن الانتهاكات القائمة على أساس الجنوسة «غير مرئية»، وجانب من أسباب هذا يعود إلى إهمال الحديث عن حقوق الإنسان في المجال الخاص أو المنزلي. إنه في هذا المجال تعيش الجحافل الجرارة من نساء العالم الجانب الأكبر من حياتهنَّ (وفي بعض الحالات، يعشن فيه فعليًّا حياتهن بأسرها)، وتحدث فيه أعدادٌ هائلة من حالات انتهاك حقوق الإنسان للمرأة (Peters and Wolper 1995, 2).

في بلدانٍ عديدة — على الأقل خلال أوقات السلم — تكون أخطر بيئة بالنسبة إلى المرأة هي المنزل الذي تعيش فيه. ثنائية العام/الخاص، التي تؤدي إلى فرضيةٍ مفادها أن حامل الحقوق هو رب الأسرة، وأن أحد حقوقه المهمة حقه في خصوصية حياته الشخصية والأسرية، ثم تضع عراقيل خطيرة في طريق حماية حقوق النساء والأطفال.[٤] المشكلة تتركَّب من الإهمال والإنكار، كليهما معًا، لاختلافات القوة والسلطان داخل العائلة. ومن الفرضية القائلة: «إن أمور الأسر تسير برفقٍ لا نتوقعه أبدًا في السوق أو في المجال السياسي» (Okin 1989b, Pateman 1989, 117–33). من الواضح أن تعزيز حقوق الإنسان للمرأة يتضمَّن إجراء تغييرات في نطاقات من الحياة عادة ما نعتبرها خاصة، و«استدعاء مسئولية الحكومة في هذه النطاقات، يتطلَّب تعديلًا كبيرًا في توجُّهات قانون حقوق الإنسان» (Friedman 1995, 20). وتلاحظ شارلوت بنش أن العمل في ميدان حقوق الإنسان يسوده الاهتمام بانتهاك الحقوق المدنية والسياسية للرجال في المجال العام، وتقول إنهم «لا يخشَون الانتهاكات في المجال الخاص للمنزل، فتلك أراضٍ هم سادتها» (Bunch 1995, 13). وعلى العكس من ذلك، «يقع الجانب الأكبر من العنف ضد المرأة في المجال «الخاص» الأهلي غير الحكومي» (Charlesworth 1994, 72). ومن المهم أيضًا أن نلاحظ كيفية حدوث الأشياء في المجال الخاص للشئون المنزلية، بما فيها

القرارات وكيف تُتخذ وكيف تتوزَّع المسئوليات والأعمال؛ فهذا له ثقله الكبير على تحديد من سوف يساهم مساهمةً مكتملة وفعَّالة في المجال العام للسياسة والمجتمع المدني والأسواق (Bunch 1995, 13).

يتفاقم وضع انتهاكات الحقوق الخاصة بفعل أمر واقع يحدث؛ ألا وهو تزايد الكناية عن تقييد أو إنكار حقوق الإنسان للمرأة بتعبير «احترام الاختلافات الثقافية». وكما أوضحت إحدى الناشطات الدارسات للنسوية، غالبًا ما نستدعي ملاءمة أو حتى حرمة «الممارسات الثقافية» حين نكون بصدد مسائل الجنس والزواج والإنجاب والميراث والولاية على الأطفال (وهي المسائل التي تؤدي الدور الأكبر في حياة معظم النساء، وأكثر كثيرًا من دَورها في حياة الرجال). وغالبًا ما يحدث هذا في سياقات، حيث نجد تقاليد أو قواعد تلك الثقافة المعنية ذاتها أو الدين لا تمارس فعلها في نطاقاتٍ أخرى من مجالات الحياة مثل التجارة أو الجريمة (انظر على سبيل المثال، Shaheed 1994, Mayer 1994). في الهند مثلًا، وذلك جزئيًّا بسبب تاريخ التعصب الديني العنيف، نجد هذا التمييز قائمًا في صلب الإطار الرسمي للدولة، تفرض العشائر الدينية المختلفة «قوانينها للأحوال الشخصية» الخاصة بها، ولا توجد شريعة مدنية موحَّدة لقانون الأسرة.[٥] ويمكن أن يكون لهذا عواقبه الوبيلة على المرأة، التي تلقى أشكالًا مختلفة من المعاملة (وإن تكن في العادة غير عادلة) في مسائل الطلاق والحضانة والميراث، اعتمادًا على العشيرة الدينية التي تنتمي إليها.

ومن المهم، في هذا السياق، أن نلاحظ الارتباط الوثيق بين نشأة ونماء القوى السياسية للأصولية الدينية في بقاعٍ شتى من العالم وبين رفض فرض الثقافة «الغربية» أو أفكار الإنسان «الأبيض». وكثيرًا ما تُفهم حرية المرأة وتمتعها بالمساواة على أن هذه رموز صريحة للقيمة الغربية، بينما الحركات الدينية أو المحافظة أو القومية تضع لنفسها تعريفًا بما يناقض ويمثل ردًّا فعل ضد تلك القيم الغربية (انظر، على سبيل المثال، Afkhami 1995، خصوصًا المقدمة والفصل الرابع، وMoghadam 1994 خصوصًا الفصلين الأول والتاسع عشر، Narayan 1998).

تستمر التبريرات الثقافية أو الدينية لظلم المرأة ويتصاعد تأثيرها، وهذا واحد من أبرز الأسباب التي تجعل من المهم جدًّا بالنسبة إلى حقوق المرأة أن نعترف بها كحقوقٍ للإنسان. كثيرون يفشلون في إدراك هذه المشاكل أو في تقدير مدى ضخامتها، وكثيرون ما زالوا يعتبرون عدم المساواة بين الجنسين محجوبة أو غير مهمة أو طبيعية أو ملائمة

ثقافيًّا. ويصدق هذا على بعض الذين هم في موقع السلطة، سواء داخل أو خارج الثقافات التي تحدث فيها أوضح وأفظع الانتهاكات لحقوق المرأة الأساسية. مثلًا في أفغانستان، إبَّان خريف العام ١٩٩٦م، حين أغلق نظام طالبان مدارس البنات، وأنكر على جميع النساء الحق في الذهاب إلى العمل أو في مغادرة منازلهنَّ من دون أن يتسربلن بالكامل (وهي قواعد تمَّ فرضها بسُبلٍ، منها أن يهوي قُطَّاع طرق من مراهقي طالبان بالضرب على أولئك اللواتي يخرقنها). وقال مديرٌ طبي لمستشفى في كابول (وهو قول اعتبره جون ف. برنز مراسل نيويورك تايمز قولًا «مطابقًا»): إن القيود التي فُرضت على المرأة كانت «ثمنًا يسيرًا مدفوعًا مقابل السلام» الذي يصونه انتصار طالبان. وقد تساءل برنز نفسه عمَّا إذا كان توصيف منظمة العفو الدولية للوضع القائم أنه «حكم إرهاب» قد ينطوي على «مبالغة» (New York Times 1996a).

وأيضًا في خريف العام ١٩٩٦م، عندما سُئل المسئولون الحكوميون في ساحل العاج عن ممارسة الختان، كانت تقريراتهم تصديقًا على «شرور قطع الأعضاء التناسلية»، أو تشويه الأعضاء التناسلية للأنثى، وأضافوا أنهم على الرغم من اعتمادهم خطةً لتبصير الناس بعواقب هذه الممارسة، فإنهم لا يملكون ميزانية ولا هيئة عمالة مؤهلة. وقال المتحدث الرسمي باسم السفارة الأمريكية في أبيدجان: «إن تحديد مدى التسامح إزاء مثل هذه الممارسات مسألة تخصُّ المجتمع المحلي». وهذه عجرفة ولا مبالاة بالأضرار التي تلحق بالفتيات والنساء جرَّاء هذه الممارسات، لا يفوقه فيها إلا المتحدث الرسمي باسم السفارة الفرنسية الذي قال: «إنها مشكلةٌ هامشية»، ثم أردف هذا الشخص، ربما بعد التفكير مجددًا في الأمر، قائلًا: «إنها ذات أهمية، ولكن لعل إطعام البشر أهم» (New York Times 1996b).

إن ردود أفعال من هذا القبيل تُلقي شيئًا من الضوء على سبب الأهمية الكبيرة لأن نناضل في الحرب من أجل حقوق المرأة مثلما نناضل في الحرب من أجل حقوق الإنسان. وفي هذا تتفاقم الصعوبة المحيقة أن يظل المعيار المزدوج القديم مقنعًا للناس، وهو معيار لا يزال نابضًا وساريًا. من الصعب أن نتخيَّل ردود أفعال مماثلة لتلك التي ذكرناها من فورنا، إزاء موقف يضع كلَّ الرجال الذين يعيشون تحت نظام حكم معيَّن قيد الإقامة الجبرية في المنازل. بل من الصعب أن نتخيَّل ردود أفعال رخوة من هذا القبيل إزاء تقليد جنسي بشأن الرجال، لكي يكونوا قادرين على الزواج، ومن ثم قادرين على إقامة الأود من الناحية الاقتصادية، فيفرض على الرجل أن يسمح بقذف بعض السائل المنوي ليتم

حفظه فيظل قادرًا على الإنجاب، ثم يطوقه أربعة أو خمسة من الناس لكي يتم قطع قضيبه بسكين. بَيد أن هذا سيكون أقرب مكافئ ذكوري لختان الأنثى، والذي تنطوي ممارساته الشائعة في أقل صورها افتئاتًا على إزالة البظر، فتزول معه إمكانية الإشباع الجنسي للأنثى.[٦] هذه بعض إشكالات الأوضاع الموازية التي تبدو معقولة حين نريد لفت النظر إلى الأضرار المحيقة بالمرأة بوصفها انتهاكات لحقوق الإنسان.

مرة أخرى، العنف المنزلي ضدَّ المرأة في كثيرٍ من المجتمعات (ظلَّت من ضمنها حتى وقتٍ قريب جدًّا مجتمعات غربية صناعية) لا يعدُّ مسألة تخصُّ الشرطة والسلطات الأخرى ذات الصلة ليتم إبلاغها أو لتكافحه، وينظر إليه على أنه مجرد جانب من جوانب الحياة المنزلية، وهو جانب طبيعي — وإن يكن مؤسفًا — في العلاقات بين الجنسين (انظر، على سبيل المثال، Ofei Aboagye, 1994). ولنأخذ في الاعتبار، أيضًا، كيف أنه حتَّى التسعينيات من القرن العشرين لم يكن الاغتصابُ في الحروب يُعامَل معاملة الاتهام بارتكاب جريمة حرب، وكان بالنسبة إلى الكثيرين حتى وقتٍ حديث جدًّا مجرد «شيء يفعله الجنود» تحت وطأة ظروف زمن الحرب (Friedman 1995, 26).

وأيضًا من اللافت جدًّا أن كثيرًا من البلدان التي تحدث فيها ممارسة أفظع أشكال التمييز ضد المرأة قد وقَّعت وصدقت على ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة، وإن كان في كثيرٍ من الحالات مع بعض التحفظات. في دولة مالي — على سبيل المثال — أكثر من ٨٠ في المائة من النساء خضعن لعملية الختان في طفولتهنَّ أو في مراهقتهنَّ. وقد وقَّعت مالي وصدَّقت على كلٍّ من ميثاق حقوق الطفل وميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. كثيرٌ من البلدان التي وقَّعت مثل هذه المواثيق الدولية والإعلانات العالمية لديها بالفعل قوانين تقف في وجه أعراف أو ممارسات ثقافية يمكن أن تكون ضارة جدًّا بالنساء، من قبيل تزويج الأطفال، أو دفع المهور. ولكن هذه القوانين تقريبًا لا يتم فرضها أبدًا، ويظل المجال مفتوحًا لكي تسود الأعراف، وتأتي الممارسات الفعلية لتبطل حقوق المرأة في الحريات الأساسية وفي السلامة الجسدية.

لعلَّ أحد أشكال رد الفعل على هذا هو القول بأنه: ما دام الأمر هكذا فما الذي سوف يتغير إذا اعترفنا بأن الإساءة للنساء انتهاكات لحقوق الإنسان؟ وإجابتي هي أنه الآن خصوصًا «ليست هناك أي إعفاءاتٍ ثقافية». وقد تم اعتماد هذا البند بعد كفاحٍ ضارٍ في بكين (انظر صفحة المصادر لاحقًا)، وأصبح في استطاعة المجتمع الدولي أن يطرح هذه المسائل على مائدة البحث طرحًا صريحًا لا لبس فيه. معظم الحكومات لا ترغب في

أن تكون منبوذة على النطاق الدولي، فتتركز حولها أنظار العالم فقط بسبب ممارساتها السيئة أو فشلها في الحيلولة دون الممارسات الضارة بالنساء والأطفال. ويتَّضح من بعض التقارير الإخبارية المحدثة أن الجماعات الإثنية والدينية، أيضًا، يمكنها أن ترعى مثل هذا الموقف المثير للنفور حين تتغاضى عن أضرارٍ بالغة تحل بالنساء. ولا يدهشنا أن المسلمين في أقطارٍ عديدة — بل حكومات أقطار تتبع قوانين إسلامية متشددة أيضًا — ينأون بأنفسهم عن أنماط سلوك معينة، أصولية وفظَّة، حاول نظام طالبان في أفغانستان تسويغها بأنها متفقة مع «المبادئ الإسلامية» (New York Times 1996d).[٧*]

وثمَّة سبب آخر يبرر أهمية أن نعتبر حقوق المرأة حقوقًا للإنسان، يتمثَّل في أن هذا يؤثر في حق المرأة في اللجوء. وليس من قبيل المصادفة أنه في المناخ العالمي لحقوق الإنسان من أجل المرأة الناشئ عبر سلسلةٍ من مؤتمرات الأمم المتحدة، بلغت ذروتها في مؤتمرات فيينا والقاهرة وبكين، نجد أن كلًّا من كندا والولايات المتحدة قد منحت الوضع القانوني للاجئ للنساء الهاربات من صنوف الاضطهاد مثل التزويج قسرًا أو الختان، وهذا بدَوره له عواقب أبعد. فإذا كان انتهاك حق من الحقوق مرة واحدة يمكن أن يُكسب كل هذا الجمع الغفير من الناس وضع اللاجئ؛ فقد بات من المرجَّح النظر إلى الولايات المتحدة وبلدان أخرى بوصفها أمكنة يُهرَع إليها أصحاب حق اللجوء، وهذا يدفعها إلى استخدام كل نفوذٍ تستطيعه لإيقاف أو تقليل الانتهاكات حيثما تحدث.[٨]

وكما رأينا، فإن حقوقًا ذات أهمية كبيرة للمرأة ظلَّت طويلًا خارج جدول الأعمال في مجال حقوق الإنسان. والسبب في هذا، كما تقول واحدة من كبار الناشطين من أجل جلب تلك الحقوق إلى جدول الأعمال، وهي شارلوت بنش: «إنها حقوق ظلت خافية إلى حدٍّ كبير و/أو منكورة بوصفها من خصوصيات الأسرة أو الثقافة أو الدين، وأحرى من أن تكون مسائل سياسية» (Bunch 1994, 33). يحدث الكثير من انتهاكات حقوق الإنسان الأساسية للمرأة داخل الأسرة، وكذلك يتم تسويغها بالإشارة إلى الثقافة أو الدين أو التقاليد؛ ومن ثم فإن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواءٍ مستجدة. ولنُلقِ الآن نظرةً على مثالين؛ الأسرة والأديان، ونقارن التغيرات التي حدثت بالفعل وجعلت الأَمر يختلف عن أسلوب مقاربتها في وثائق الأمم المتحدة الأسبق حول حقوق الإنسان، نقارن هذا بأسلوب مقاربتها في برنامج العمل الذي أُعلن أخيرًا في بكين.

خُصِّصت المادة ١٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للزواج والأسرة، وهي تضع تحديدًا مفاده أن «الأسرة هي الوحدة الجمعية الطبيعية والأساسية للمجتمع»، وأن «الزواج

ينعقد فقط برضاءٍ حرٍّ وكامل من الطرفين المقبلين على الزواج»، وأن «الرجال والنساء البالغين سن الرشد، ومن دون أي قيودٍ راجعة إلى العرق أو الجنسية أو الدِّين، لهم الحق في الزواج وفي تكوين أسرة ... [و] تخوَّل لهم حقوق متساوية فيما يتعلَّق بالزواج، إبَّان الزواج وحين انفصامه» (United Nations, 1948). هذه التحديدات تجعل الزواج بين الجنسين والأسرة المكونة من الوالدين أمرًا طبيعيًّا، بينما نجدها — مثل الكثير من البنود في هذا الإعلان — ترفع لواء المساواة بين الجنسين أكثر كثيرًا مما كان متاحًا بالفعل في القوانين والممارسات في كل بلدان العالم آنذاك (وفي بلدانٍ عديدة الآن). إن الممارسات التي تنتهك هذه المادة تشمل الزيجات المتَّفق عليها والتزويج بالإكراه، وزيجات الأطفال، وعدم المساواة في الحصول على الطلاق أو في شروطه. وفي بعض الولايات الأمريكية، جنبًا إلى جنب مع بلدانٍ أخرى، ظل الحظر القانوني قائمًا على الزواج بين الأعراق المختلفة، حتى أعلنت المحكمة العليا في العام ١٩٦٧م أن هذا الحظر غير دستوري (Loving v. Virginia 388 U.S., 1. 1967).

ومع هذا يتضمَّن الإعلان أيضًا مادةً تذكِّرنا بأنه يركِّز على الرجل، وليس أي عضوٍ آخر، بوصفه ربًّا للأسرة. نقرأ في المادة ١٢: «لا يتعرض أحدٌ للتدخُّل التعسفي في حياته الخاصة أو في أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، أو للهجوم على شرفه أو سمعته». وكما يخبرنا استعمال ضمير «المفرد المذكر» في الصياغة الجارية لحقوق المرأة بوصفها حقوقًا للإنسان، فإن ذِكر «التدخل في حياته الخاصة» و«الهجوم على شرفه وسمعته» كليهما على السواء ينذر بعواقب وبيلة وما هو جدير بالاعتراض عليه، ربما أكثر مما تبدى في حينه. هذا بسبب وعينا المتزايد بالعنف في «الحياة الخاصة» في منازل الأسر، وبالمثل بما تسوِّغه بعض الثقافات إزاء أفراد الأسرة الإناث من حبسهنَّ أو ضربهنَّ أو حتى قتلهنَّ إذا ما تم اعتبار سلوكهن الجنسي مشينًا لشرف الأسرة (في بعض السياقات، حتى لو كان سياق اغتصاب تعرضن له). تظلُّ المعالجة الأسبق للأسر في برنامج بكين للعمل أقل تجريدًا إلى حدٍّ كبير، وقطعًا لم تتشكل من منظور رب الأسرة الذكر، وهي معالجة أكثر وعيًا بما يحدث داخل الأسر ومن الذي يقوم به، وتبدأ البنود المخصصة للأسر بأن: «المرأة تمارس دورًا حاسمًا داخل الأسرة ... [التي هي] الوحدة الأساسية للمجتمع، ومن حيث هي كذلك يجب تدعيمها» (Covenant 1995, 15). وتزيد على هذا بالاعتراف بأن الأنساق المختلفة الثقافية والسياسية والاجتماعية يراد بها أشكال مختلفة من الأسر. وتلفت الانتباه بشكلٍ خاص إلى أن إسهام النساء يفوق إسهام الرجال في العناية بالأسرة، وإلى المغزى الاجتماعي

لهذا التفاوت، وإلى أنه من المستصوب أن تكون المسئولية في تربية الأطفال مشاركة بين النساء والرجال والمجتمع ككل، وتؤكد أن أدوار النساء في الأسرة «يجب ألا تكون أساسًا للتمييز ولا للحد من المشاركة الكاملة للمرأة في المجتمع» (Covenant 1995, 15).

تلفت بنودٌ أخرى الانتباهَ إلى تزايد نسبة النساء المعيلات لأسرهنَّ (النسبة على مستوى العالم في العام ١٩٩٥م نحو ٢٥ في المائة)، وإلى أسباب هذه الظاهرة، وإلى الاحتمال المرجَّح بأن تكون مثل هذه الأسر في فقرٍ مدقع (Covenant 1995, 13). وتشير بنود إضافية إلى أن ما يمارَس في بقاعٍ عديدة من العالم من سلبٍ لحرية الإناث أو تمييز أو عنف ضدهنَّ، إنما يبدأ منذ ما قبل الميلاد ويستمر طوال دورة الحياة. تتضمَّن هذه البنود أن الأسر تمارس دَورًا فعَّالًا في انتهاك حقوق الإنسان للنساء والفتيات، وهذه صورة لحياة الأسرة مختلفة تمامًا وأكثر حسمًا وأوفى اكتمالًا من الصورة المتهاودة المطروحة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وفي مسألة الدين أيضًا بدأ التغيير يلحق بالتصورات المطروحة في إعلانات الأمم المتحدة، بفعل الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وإن كانت التغيرات في هذا الموضع لم تُحرز تقدمًا كبيرًا. تجاهر المادة ٨١ في إعلان الأمم المتحدة أن «لكلِّ شخصٍ الحق في حرية الدين أو الاعتقاد، والحرية في أن يعلن، على المستوى العام أو المستوى الخاص، عن دينه أو معتقده في التعليم وفي الممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها». على أي حال، فإن ما أُضيف إلى هذا في ميثاق الأمم المتحدة الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية، هو «حرية الآباء، والأوصياء القانونيين، حال وجودهم، في أن يكفلوا لأطفالهم التعليم الديني والخلقي الموافق لاقتناعاتهم الخاصة» (United Nations, 1966a, Article 18). وهكذا يبدو أن الأطفال تحديدًا ليسوا ممَّن يتضمَّنهم تعبير «كل فرد» له الحق في اختيار معتقداته وتغييرها، والأحرى أن تطابق معتقدات الطفل تلك التي يعتنقها الوالدان.

أما برنامج بكين للعمل، فيفعل مع الدين ما فعله مع الأسرة؛ أي يقاربه بشكلٍ أقل تجريدًا، وأيضًا أقل من أن يكون مقاربة إيجابية تمامًا. في بيانه للحقوق المتعلقة بالدين والضمير، يبدأ بتأكيد أن «الدين والروحانية والعقائد تؤدي دورًا محوريًّا في حياة الملايين من النساء والرجال، في أسلوب حياتهم وفي تطلعاتهم بشأن المستقبل». ويمضي البرنامج معلنًا العمومية ذاتها والصلابة في «الحق في حرية التفكير والضمير والدين» الذي يتضمَّن حقوق العبادة وإقامة شعائر الدين الذي يعتنقه المرء، تمامًا كما فعلت الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان. لكن من المثير أن نلاحظ كيف ينتهي البند المتعلق بالدين بالتحذير من

أنه: «مهما يكن الأمر، نتَّفق جميعًا على أن أي شكلٍ من أشكال التطرف قد يكون له تأثير سلبي في المرأة ويمكن أن يؤدي إلى العنف والتمييز»[٩] (Covenant 1995, 13–14). ولا توجد أي إشارة لما يمثله «التطرف». لكن مرة أخرى، كما هي الحال مع الأسر، لا يُنظر إلى الأديان بوصفها دائمًا وأبدًا جانبًا مهاودًا، على الأقل من زاوية بحث المرأة عن حقوقٍ متساوية.

على هذا النحو بدأت التصورات العالمية لكلٍّ من الأسرة والدين يلحق بها التغير جرَّاء الاعتراف بالمرأة كمستحقةٍ لسائر حقوق الإنسان. باتت «الأسرة» بوصفها مفهومًا محلًّا لجدلٍ كبير، فيما تغيَّر الوضع الفعلي للأسر حول العالم تغيرًا متسارعًا. ثمة تحدٍّ هائل للصورة المؤمثلة للأسرة بوصفها بيئة يتقاسم فيها الجميع الرعاية والاهتمام، ونتوقع أن يسودها الإيثار (أو الوالدية الرءومة) ليقهر الأثرة. من المسلم به أن الأسر تتَّخذ الكثير من القرارات التي تؤدي إلى عدم التوازن بين الجنسين في تعداد السكان ببعض أنحاء العالم، وقرارات أخرى تؤدي إلى نتائج معاكسة لجودة حياة الفتيات والنساء (Sen 1990b). والواقع في أنحاءٍ عدَّة من العالم أن تعريف الذات بلغة الأسرة قد يكون قويًّا ماضيًا بحيث لا يعود للأشخاص أي تصورٍ للرفاهة الشخصية الخاصة بهم. هذا ما يطرحه أمارتيا سن، فيقول: «في بعض السياقات يمكن أن تمارس هُوية الأسرة التأثير البالغ على تصوراتنا بحيث لا يعود من السهل علينا أن نصوغ أي فكرةٍ واضحة عن الرفاهية الفردية الخاصة بنا.» والمثال الذي يطرحه هو «المرأة القروية النمطية في الهند» (Sen 1990a, 126–7). وأيضًا بحثَ متخصِّصون آخرون في العلوم الاجتماعية ما هو مفترض سابقًا من «وحدة المصالح» للأسر، ليفتحوا بهذا «الصناديق السوداء» التي تصور كثيرًا من حقيقة ما يحدث داخل الأسر. يحاجُّون بأن الاهتمام المستجدَّ بالأسر في عملية التنمية الاقتصادية العالمية قد يكون خطوة للوراء بالنسبة إلى النساء والأطفال ما لم نستبقِ في الذهن دائمًا ما يحدث داخل الأسرة، بما في ذلك ديناميات الجنوسة والسلطة بين أفراد الأسرة (انظر، على سبيل المثال Jaquette 1993)، تبين الدراسات أن فرص النساء في كسب النقود يمكن أن تؤثر تأثيرًا بالغًا في رفاهية الأطفال، وأن هذه الفرص تجنح نحو إثبات أن وضع المرأة في الأسرة قابلٌ للمناقشة والتعديل.

وأيضًا يغدو واضحًا بفعل الدليل المتوافر من أماكن شتى في العالم وأديانٍ عديدة، أن الأصولية بمختلف أشكالها — وكثيرٌ من هذه الأشكال يتَّضح تصاعد قواها — تقسو على المرأة وتفرض قواعد لا يمكن أن تتصالح مع الحقوق الإنسانية للمرأة. ويبدو أنه قد

ولَّى العصر الذي نعتبر فيه أن الخطاب الديني يعلو على أي مساءلةٍ من حيث هو دائمًا الخير ولا ينبغي إلا صونه وتعليمه للناس. ومن الأفضل أن يتم التعليم في سنٍّ مبكرة قدر المستطاع.

والآن يعتريني شيء من الخشية وأنا أصل إلى موضوع النسوية الأكاديمية الغربية ومقاربتها المترددة أو المضادة لمسألة انتهاك حقوق المرأة في السياقات الثقافية الأخرى. أريد أن أناقش العلاقة بين اتساع معارف النسوية الغربية والحركة الناشطة للمرأة في العالم الثالث. خلال ثمانينيات القرن العشرين والسنوات الأولى من تسعينياته كان ثمة تباين لافت بين طرفين، من ناحية أنشطة منظِّري النسوية الغربية وخطابهم وما يشغل بالهم (ومن بينهم بعض النسويات أصولهن من العالم الثالث ويعملن في سياقاتٍ نسوية غربية). ومن الناحية الأخرى أنشطة ومشاغل نشطاء النسوية في العالم الثالث (ومن بينهم بعض الدارسين النشطاء من العالم الأول، أمثال شارلوت بنش، ونشطاء آخرون مثل فران هوسكن التي كانت على اتصالٍ أوثق بنشطاء العالم الثالث).

وكما هو موثق جيدًا الآن، كانت الاختلافات بين النساء من بين الانشغالات الأولية للعديد من منظِّري النسوية الغربية خلال تلك الفترة. الكثير من بواكير كتب ومقالات الموجة النسوية الثانية شحذت نداءاتها حول «النساء» أو «المرأة»، حول «الأمومة» أو «الأسرة»، حول «الحياة الجنسية» (وما إليه) من حيث إنها نداءات تدور حول مسائل جوهرية ماهوية، وهي بهذا تصطنع تعميمات زائفة، وتتجاهل اختلافات مهمة بين النساء، واختلافات بين الأسر وأشكال الحياة الجنسية وما إليه — إنها اختلافات ترتبط بالعرق أو الطبقة أو الإثنية أو الدين أو الميول الجنسية، والخصائص الأخرى. وفي تلك العوامل قدر من الحقيقة ذات الأهمية، وكثيرٌ من النقد الموجه كان له أثر صحي مفيد. والذي لا شك فيه أن قطاعًا من الموجة النسوية الثانية المبكرة انشغل بعناصر العرق والانحياز الطبقي والتحيز الجنسي بين النوعين. لقد أصبح الجانب الأكبر من الدراسات النسوية الأخيرة أكثر شمولية وأقل انحيازًا للتعميمات المفرطة الزائفة؛ وذلك لأسبابٍ تعود إلى حدٍّ كبير إلى النقد الموجه من داخل النسوية.

على أي حال، كان النقد في تلك الآونة مغاليًا ويمكن أن يتمخَّض عن عبثٍ. في أكثر من موضعٍ ناقش كثيرٌ من النسويين كلا الجانبين لهذا النقد — الحقيقة والعبث (انظر مثلًا Martin 1994, Benhabib 1995, Okin 1994, Walby 1992). وقد أثرت دراسات ما بعد الحداثة إبَّان الثمانينيات وأوائل التسعينيات تأثيرًا كبيرًا في الأوساط

الأكاديمية الأنجلو-أمريكية. وفي الوقت نفسه، كانت تتعرض لنقدٍ من جانب الأمريكيات الأفارقة والسحاقيات وسواهما من تيارات النسوية الباكرة، وهو نقد يغلب أن يكون صائبًا من حيث إنه ينتقد تجاهل تلك الدراسات بعد-الحداثية لاحتياجاتهنَّ ومصالحهنَّ ومنظوراتهنَّ. وفي ذلك الحين كان نقد النسوية المناهضة للنزعة الماهوية والتي غالبًا ما تربط بين الطرفين يفضي إلى أقصى تشديد على أنه لا يمكن ولا ينبغي البتة وضع أي تعميمات بشأن النساء أو الجنوسة أو الأمومة أو أيٍّ من رءوس المواضيع التي يعتقد بعض النسويين أنه لا يزال من الأهمية بمكانٍ أن نظل قادرين على مناقشتها (انظر، على سبيل المثال Spleman 1980, Kristeva 1981, esp. 137, 140).[١٠] فضلًا عن هذا، يثار في بعض الأحيان الدعوى أن أي نسويةٍ بيضاء من الطبقة الوسطى إذا تقدَّمت باقتراحٍ يوعز بأن النساء والفتيات من ثقافاتٍ غير ثقافتها الغربية الخاصة بها إنما يتعرَّضن للحرمان والقهر بفعل عناصر كامنة في الثقافات الخاصة بهن، ومهما كانت جودة الدليل الذي تقدِّمه أو قوَّة الحجَّة المصوغة، فسوف يكشف اقتراحها عن الإمبريالية الثقافية المعادية (انظر؛ مثلًا Flax 1995, Moruzzi 1994).[١١] العديد من النسويات (سواء أكان من العالم الأول أم من العالم الثالث، لكن الحديث ينصبُّ على الآتيات من العالم الأول بشكلٍ خاص) حين يقرأن هذا النقد أو يمرُّ بخبرتهنَّ، قد يشعرن بشيءٍ ما أكثر من مجرد تثبيط الهِمم عن أيِّ كتابةٍ في هذا الموضوع، وخصوصًا عن نساء العالم الثالث، إذا لم يصبَّ الموضوع بجملته في سياق هذا العالم ويتموضع حول بؤرته.

إن مقال تشاندرا تالبيد موهانتي «لقاءات نسوية: تحديد موقع سياسات الخبرة: Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience»، يعطينا مثالًا لكلا النمطين من النقد خصوصًا عندما نقد مختارات روبن مورغان «أخوات في هذا العالم». فبعد أن تُسلم موهانتي تسليمًا بأن الكتابة في هذا المجلد من نوعيةٍ «مؤثرة حقًّا» وتنكر أي نوايا «لإلقاء اللوم أو إلصاق تهمة»، تنتقد روبن لأن نظرتها ليست تاريخية، ولأنها تمحو آثار الإمبريالية المعاصرة، ولأنها تنكر القوة الفاعلة للنساء، ولأنها تحجب عن الأبصار «امتياز الموضع السياسي [الخاص بها]»، ولأنها، فوق كل هذا، تضع تعميمات بشأن خبرة النساء عبر الثقافات. عابت على مورغان فرضيتها المسبقة التي تلمح إلى أن النساء يتشاركن فيما أسمته «الأختية الكونية»، «ظرف مشترك» ... يشار إليه في مواضع شتى من مقالها الافتتاحي من حيث هو المعاناة التي تبتليهنَّ بها تلك «الذهنية البطريركية» العامة، ومعارضة النساء لسلطة الذكر والمركزية الذكورية، وخبرة الاغتصاب

والضرب والعمل الشاق والولادة (citing Morgan 1984, 1, Mohanty 1992, 78–79). من الواضح أن موهانتي منزعجة من مثل تلك التعميمات، حتى لو كانت المؤلفة «التي لها امتيازات البيضاء الغربية المنتمية إلى الطبقة الوسطى» قد أمضت أكثر من عشر سنوات في التواصل مع نسوةٍ من أنحاء العالم ووجهت لهنَّ الدعوة للإسهام في مختاراتها.

تنتقد موهانتي على وجه الخصوص فقرةً في مقدمة مورغان تشير فيها مورغان إلى سلسلةٍ من الخبرات تربط بين النسوة اللائي تضمَّنت مختاراتها كتابات لهنَّ، ثم تساءلت: «ألسنا بعد كل شيء، نعرف بعضنا البعض؟» (Mohanty 1992, 83 نقلًا عن Morgan 1984, 35–36). إن الاقتراح القائل إن النساء يمكن أن يعرفن خبرات ومشكلات بعضهن البعض عبر الثقافات والطبقات والأعراق الإثنية يبدو أمام موهانتي أمرًا غير قابل للتصديق وموضعًا للشجب، وخصوصًا «في سياق تحويل جموع النساء في العالم الثالث إلى بروليتاريا بفعل رأسمال الشركات القائمة في الولايات المتحدة وأوروبا واليابان». وعن فكرة مورغان عن الأختية الكونية، تقول موهانتي: إن فكرتها المصطبغة بسيكولوجيا الطبقة الوسطى، فاعلة في محو الاختلافات المادية والأيديولوجية للسلطة داخل جماعات النساء وبين الجماعات وبعضها البعض (Mohanty 1992, 83). والأفضل من اقتفاء مثل هذه «الرؤية اليوتوبية الاختزالية»، فيما تقترح موهانتي، هو أن «نزيح النقاب عن البدائل، والتواريخ غير المتماثلة التي تتحدى وتعرقل الموضعة المكانية والزمانية لتاريخ الهيمنة»[١٢] (Mohanty 1992, 84). وليس توقيت نقد موهانتي بأقل دلالةً من حدَّته: فقد نشر أولًا في العام ١٩٨٧م، ونشر في طبعةٍ رُوجعت صدرت في العام ١٩٩٢م اقتبسنا منها هنا. في تلك السنوات، كانت حركة «حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان» تجميعًا لأشتات. وفي العام ١٩٩٢م انتظمت النساء عبر العالم وأعددن المطالبة الهادرة بحقوق المرأة التي كان لها مثل هذا التأثير الكبير في مؤتمر فيينا في العام ١٩٩٣م.

كان مناخ الجانب الأكبر من النسوية الغربية الأكاديمية مناخًا مضادًّا للتحول إلى دعوةٍ عالمية. ومن الصعب أن يفضي إلى تأطير حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان العالمية. إنه على أي حالٍ عقد ونصف عقد من السنين، وخلال هذه الفترة عينها حاولت النسويات في الأوساط الأكاديمية أن يجدن، أو زعمن أنهنَّ وجدن اختلافات محضة بين النساء، سوف تكون موضوعًا للبحث عن ماهيتها، بحثًا ماهويًّا ...[١٣*] كانت النسويات في العالم الثالث والنشيطات في القاعدة الشعبية، وبالمثل بعض النسويات الغربيات اللائي كنَّ على استعدادٍ للاضطلاع بهذه المهمة العسيرة، يعملن جميعًا معًا من أجل إحراز اعتراف مجتمع حقوق الإنسان العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان. إنهن نساء

ذوات خبرة مختلفة تمامًا ووصلن إلى استنتاجاتٍ مختلفة تمامًا، عن خبرات واستنتاجات أصحاب ما بعد الحداثة والاتجاهات الماهوية الأخرى في النسوية الأكاديمية. إنهن جماعات من أفريقيا ومناطق في آسيا مطلَّة على المحيط الهادي وأمريكا اللاتينية، وبالمثل جماعات من المناطق المتقدمة اقتصاديًّا في العالم، حين يصل إلى أسماعهنَّ وهنَّ في بلدانهنَّ ما تقوله الأخريات ويمارسن اللقاءات والعمل المتشارك في جماعاتٍ إقليمية ودون إقليمية، ثم ربط المعارف في ملتقياتٍ دولية، كنَّ يكتشفن أن ثمة الكثير مشترك بين النساء. لقد اكتشفن أن التمييز بين النساء، وأنماط العنف القائم على أساس الجنوسة، بما في ذلك التعرض للضرب في المنزل والاستغلال الجنسي والاقتصادي للنساء والفتيات، كل هذا في واقع الأمر يمثل ظاهرةً عالمية (Friedman 1995, Bunch 1994). في ذلك الحين، عندما كانت النسويات يحجمن عن الإدلاء بتصريحاتٍ عن النساء والجنوسة، ويعتبرن «البطريركية» تعميمًا مفرطًا عفَّى عليه الزمن، نجد نحو مائتين وأربعين مشاركة من مائة وعشر منظمات غير حكومية في الإقليم الآسيوي المطل على المحيط الهادي تصل إلى الاستنتاج التالي:

> إن البطريركية التي تمارس فِعلها في الجنوسة والطوائف الاجتماعية والطبقة والإثنية جزء لا يتجزأ من المشاكل التي تواجه المرأة، والبطريركية شكلٌ من أشكال العبودية ولا بدَّ من استئصال شأفتها، ويجب معالجة حقوق المرأة في المجالين الخاص والعام كليهما في المجتمع، وخصوصًا في مجال الأسرة (Bunch 1994).

وقد أصدرت لجنة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة تصريحاتٍ عامةً من قبيل: «لا يزال التمييز ضد المرأة مستمرًّا في سائر أنحاء العالم، فيما يتعلق باحترامها واستمتاعها بحقوقها الفردية العامة والخاصة وممارستها، وما زالت خاضعة لأشكالٍ عديدة من العنف» (نقلًا عن Bunch 1994, 35). وكانت اللجنة التنظيمية النسائية لمجموعة التنسيق العام بين المنظمات الأهلية غير الحكومية، في إعدادها لمؤتمر فيينا العام ١٩٩٣م، قد قصدت التمييز المنظَّم ضدَّ الجنوسة، وقالت: «إن العنف ضد النساء وثيق الارتباط بعدم المساواة الهيكلية للمرأة، وثمة حاجة ماسة إلى الإبلاغ عن التمييز بين الجنسين في جميع البلدان» (نقلًا عن Bunch 1994, 36).

وفي الوقت نفسه، جاهرت تلك الجماعات باحتجاجاتها على مشاكل اقتصادية خطيرة لكثيراتٍ من نساء العالم الثالث، وأرجعت كثيرًا منها لسياسات التكييف الهيكلي التي

يفرضها البنك الدولي وسواه من القوى المالية الدولية، على حساب البرامج الاجتماعية التي تؤثر مباشرة على جودة حياة النساء.[١٤] إنها لا تزعم أن مشاكل النساء كلها متطابقة من دولةٍ إلى أخرى، ومن ثقافةٍ إلى أخرى، ومن طبقةٍ إلى أخرى، عبر العالم بأسره. ومع هذا، فما كان يحدث هو أنه عبر قنوات المنظمات الأهلية وجماعات مماثلة أخرى تعمل على مستوياتٍ عديدة، أصبحت الكثير من الأصوات النسائية التي كانت ساكتة (أو مسكتة) أخيرًا مسموعة — وهي أصوات كانت فيما سبق لا تجد أيَّ تمثيلٍ لها في حكوماتها التي تهيمن عليها سيطرة الذكور، أصواتٌ وجدت في أحوالٍ كثيرة الحرية في أن تتكلم جهارًا نهارًا، بصحبة أصوات أخرى معنية بحقوق المرأة، تواجه جميعها ما خبرته من انتهاكاتٍ للنساء والفتيات. ولا شكَّ في أن كثيرات منهنَّ أحسسن بالأمان من تداعياتٍ كان من المحتمل أن يعانين منها إذا ما جاهرن بهذا في منازلهن داخل أوطانهن.

وإذ تكلَّمن جهارًا نهارًا، فقد أقررن بحقائق مهمة تؤثر في حيوات النساء على مدار الكرة الأرضية. اعترفن بأن النساء يتأثرن كثيرًا بالقوانين والأعراف ذات الصلة بالحياة الجنسية والزواج والطلاق ورعاية الأطفال، وبحياة الأسرة بشكلٍ عام — القوانين والأعراف التي تساهم غالبًا في انخفاض سلطة النساء داخل أسرهنَّ. اعترفن بأن النساء والفتيات أكثر كثيرًا من الرجال والفتيان في التعرُّض للأذى الجنسي — وأكثر كثيرًا في التعرض للاعتداء الجنسي والاستغلال الجنسي، وأن خصوبتهنَّ تؤثر عليهن وتدمر صحتهنَّ أكثر كثيرًا من الرجال، ما لم يتلقَّين الوسائل والقدرة للتحكم فيها. وثالثًا، جاهرن بالنزوع السائد نحو أن تكون قيمة وعمل المرأة أقل بقدرٍ كبير من قيمة وعمل الرجل، بغضِّ النظر عن مدى الإنتاجية الفعلية للعمل أو مدى جوهريته. لقد حققت المرأة معجزاتٍ بالمجاهرة بهذه الأشياء والتفكير في كيفية التصدي لها، معجزات تمثَّلت في التصريحات الدولية بحقوق المرأة التي أُحرزت في فيينا، وجرت متابعتها بطرقٍ مهمة في القاهرة ثم في بكين.

كان أحد أهم مستحدثات برنامج العمل الذي انبثق عن مؤتمر بكين وأكثرها دلالة، ذلك الرفض القوي غير المسبوق للتبريرات «الثقافية» لانتهاك حقوق الإنسان للمرأة، ونقرأ نص البيان كالتالي:

> في حين أنه يجب أن نحتفظ في الأذهان بالخصوصيات القومية والإقليمية والخلفيات التاريخية والثقافية والدينية المتعددة، فإنه من واجب الدول، بغضِّ

> النظر عن أنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية، أن تزكي وتصون كل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية (Covenant 1995, 9-10).

وأكثر من هذا، تضع الوثيقة تحديدًا وتخصيصًا، فتقول: «إن أي وجهٍ ضار، لعُرفٍ تقليدي أو لممارسةٍ حديثة، ينتهك حقوق المرأة يجب منعه والقضاء عليه» (Covenant 1995, 112). ويبدو واضحًا أن الآلاف من نشيطات النسوية في العالم الثالث كن يقلن: «نريد أن نتخلص من هذه المسوغات الثقافية لقهر المرأة التي ابتُلينا بها عهودًا طويلة.» إن العودة إلى الوراء بزعم احترام الاختلاف الثقافي يمكن أن تُلحق ضررًا بالغًا بالنساء والفتيات، وإذا لم يكن هذا واضحًا في وقتٍ أسبق، فهو بالقطع واضح الآن.

وسوف أُنهي حديثي ببضع كلماتٍ مبدئية عن بعض الأدوار التي يمكن أن تؤديها النسويات (من الغربيات ومن أهل العالم الثالث معًا) بوصفهنَّ ناقدات اجتماعيات في ساحة حقوق الإنسان للمرأة، وسوف أركز بشكلٍ خاص على سؤالٍ يدور حول كيف يمكن أن يكون المرء منغمسًا في أعماق ثقافة ما وسياقها الاجتماعي ليحصد أي عمقٍ حقيقي للمعرفة بها، وفي الوقت نفسه يحتفظ بمسافةٍ نقدية منها. يبدو أن بعضًا من أفضل الناقدات النسويات من فئة «نقاد من الداخل-ومن الخارج»، وهم الأشخاص الآتون من داخل ثقافة ما وفي مرحلةٍ من حياتهم مروا بخبرةٍ من خارج تلك الثقافة جعلتهم أصحاب موقف نقدي على الأقل إزاء بعض ممارساتها. إن عمل مثل أولئك الناقدات النسويات تدفعه وترشده معرفة تفصيلية وفهم وفكر متوازٍ. تنضم إليهنَّ فريدة شهيد، وقد أسَّست جمعيةً لمناصرة النساء اللاتي تحيا في ظل القوانين الإسلامية وكتبت عنها، وروزماري أوفاي-أبواجي Rosemary Ofei-Aboagye وهي تكتب من كندا التي اتَّخذتها وطنًا عن الانتهاكات المنزلية التي تحدث في موطنها الأصلي غانا، وفرانسيس كيسلنغ Francis Kissling وهي راهبة سابقة ومديرة في جماعة «كاثوليك من أجل الاختيار الحر»،[١٥*] وعلى الرغم من أنها لا تزال تصف نفسها بأنها كاثوليكية لا شكَّ أنها اشتطَّت كثيرًا في بعض معتقداتها، ولا تلقى مودة من التراتب الهرمي للذكور في كنيستها، وناهد طوبيا الجراحة السودانية التي تعيش الآن في الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبحت من قادة العمل العالمي لمكافحة ختان الإناث، وفاطمة مرنيسي، من المغرب، والتي تعمل مع نسوياتٍ أخريات من الأقطار الإسلامية في إعادة تفسير القرآن الكريم، وماهيناز أفخمي، المنفية من وطنها إيران إلى الولايات المتحدة وتعمل الآن في معهد «أختية عالمية» المؤسس في العاصمة واشنطن الذي أصدر أخيرًا حوليةً تهدف إلى ترجمة لغة حقوق الإنسان للمرأة

لتكون معروفة ومتاحة في مختلف البلدان ذات الأغلبية المسلمة، من الأردن إلى بنغلاديش وماليزيا.

ولا شكَّ أن مطالعات وفعاليات أولئك النسوة، بمغزًى ما، كانت بشكلٍ خاص من حيث هنَّ «ناقدات من الداخل ومن الخارج معًا»، وعلى الرغم من ذلك فكونهنَّ ناقدات مقيمات في تلك الأماكن ليس ضروريًّا ولا كافيًا لجعلهنَّ ناقدات مطلعات ومؤثرات. بعض الناس حين يغادرون الثقافة التي ولدوا فيها يتوقع منهم أن يصبحوا ناقدين لها، بينما آخرون كانوا بالمثل في تلك الثقافة نفسها ثم غادروها ويبقون متحمسين غيورين عليها وليس نقادًا لها، بينما نجد آخرين يظلون في ثقافتهم الأصلية ليعملوا على تطوير نقد جذري وعميق لجوانب وممارسات تحيط بهم، وإلا فكيف استطاعت تسليمة نسرين، والتي (فيما أعتقد) لم تغادر أبدًا موطنها الأصلي بنغلاديش، أن تصبح ناقدة مفوهة لقوانين وعوائد في بنغلاديش تقمع المرأة حتى صدرت فتوى ضدها؟ (وبالتأكيد من غير المعتاد أن تصبح المرأة النسوية من نوعية «النقاد من الداخل» حين تحيا، مثل نسرين، في مجتمعٍ قليل التسامح إزاء الانشقاق على ممارساته الثقافية المتعلقة بالمرأة).[١٦*]

وفضلًا عن ذلك، صميم مفهوم «من الداخل» و«من الخارج» مفهومٌ استشكالي؛ مثلًا، هل المرأة من الطبقة العليا في الهند التي تلقَّت تعليمًا إنجليزيًّا وتعيش في المدينة هي من داخل أم من خارج الثقافة التي تجعل مضارَّ وقيود الفقر الريفي في الهند أشد وطأة على النساء منه على الرجال؟ وماذا عن امرأةٍ مهاجرة إلى أحد الأقطار الأوروبية وتعيش منعزلة من دون أي اتصالٍ فعلي بالثقافة أو الثقافات المختلفة في بلدها الجديد؟ وأيضًا يجب أن نأخذ في الاعتبار، كما جادلت أوما نارايان أخيرًا، بأن محاولات نسويات العالم الثالث أن يكنَّ مؤثرات وفعَّالات داخل ثقافاتهنَّ الأصلية، إنما يضعفها كثيرًا النظر إليهنَّ بوصفهنَّ من الخارج ولو جزئيًّا، وخصوصًا حين يجري وصمهنَّ بأنهنَّ مغتربات (Narayan 1997, 1998).

لا بدَّ أن يكون ثمة سبل أخرى لأن تصبح النسوية ناقدة جيدة، وأن يكون لوجودها أبعاد أخرى، بخلاف أن تتَّخذ وضعًا في «داخل» أو «خارج» الثقافة المعطاة. فبعض الأشخاص الذين يظلون في الثقافة الخاصة بهم ويمنحون سلطةً غير عادية بشكلٍ أو بآخر قد تمكِّنهم هذه السلطة من أن يكونوا نُقادًا فاعلين، واكتساب سلسلة غير عادية من التجارب المؤلمة الناتجة عن أحد جوانب ثقافة المرء يمكن أيضًا أن تجعل منه ناقدًا لها. فوزية كاسنغا منحت حق اللجوء إلى الولايات المتحدة في ١٩٩٦م لأنها كانت معرضة في

وطنها الأصلي توغو لخطرٍ وشيك بإجراء عملية الختان والزواج القسري. وقد خرجت من أسرةٍ أصبح أعضاؤها نُقادًا اجتماعيين رافضين الارتباط بالختان والزواج القسري، تمتعوا بحالٍ ميسورة أكثر نسبيًّا، وكلا الوالدين كان له شقيقات عانَيْن أو لقين حتفهنَّ من هذا الإجراء. لم يتوقَّع الأبوان ولا توقَّعت هي — التي ظلت مسجونة في الولايات المتحدة حتى استطاع محاميها أن يجد قاضيًا يصدق قصتها — الكثير، لكن قضيتها تنامت وخرجت عن حدود وقفة نقدية اتخذتها عائلتها تجاه إساءة إلى المرأة تشيع ممارستها في الثقافة الخاصة بهم، وربما أسدت هذه القضية أكثر من أي حادثةٍ أخرى في وضع هذا الانتهاك لحقوق الإنسان على وجه التعيين في صدارة اهتمامات العالم الأنجلو-أمريكي[١٧] (New York Times, 1996e).

هناك نقَّاد آخرون لسوء معاملة النساء في بلادهم وفي بلدانٍ أخرى، لا يبدو أن تأثيرهم راجعٌ إلى أن كشفهم عن السياق العميق لثقافتهم الأصلية (على الرغم من أنهم ربما فعلوا هذا) تبعه انفصالٌ عنها ونظرة من بُعد. فها هو ذا أمارتيا سن، جاءت قوته بوصفه ناقدًا للإساءة إلى النساء في كثيرٍ من بلدان العالم الثالث إلى حدٍّ ما بسبب انشغاله بمعاناة مثل أولئك النساء، ولكن أيضًا ثمة مهاراته الخاصة في التحليل وفي الإحصاء التي عمل على تطويرها بوصفه عالمَ اقتصاد وفيلسوفًا.[١٨]

وأيضًا من المؤكَّد احتمال أن نقد أوجه من الأذى تمارَس داخل ثقافة ما يصبح نقدًا جيدًا لأنه يبحث عن الجذور الأنثروبولوجية — يذهب من الخارج إلى الداخل — وإذا كان المرء يسمع ويتعلَّم بشكلٍ دقيق وشامل، سوف يصبح عليمًا بأحوال الثقافة المعطاة من دون أن يناله سخطها أو يفقد القدرة على أن يكون ناقدًا لبعض جوانبها.

وهكذا يبدو أنه لا يوجد معيار واحد، ولا أي مجموعةٍ واضحة من المعايير، لما يشكل النقد النسوي الجيد ويساعد على وضع واستبقاء انتهاكات حقوق المرأة في الأجندة العالمية. وعلى أي حال، يمكن أن يؤدي الاستماع للأصوات التي كانت فيما سبق ساكتة دورًا بالغ الأهمية، ولا يبدو من السهل التشكيك في أن نقد «الداخل والخارج» يمكن أن يمارس دورًا مهمًّا هنا (فيما يلي Parpart and Marchand 1995, Ackerly). ويبدو أنه بفضل الجمعيات الأهلية أكثر من أي شيءٍ آخر، بفضل قواعدها الشعبية ومنتدياتها الدولية، وفي لقاءاتها ومناقشاتها في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، أصبحت أصوات العديد من النساء التي كانت فيما سبق ساكتة أصواتًا مسموعة وظلت مسموعة، وفعلت الكثير في تغيير الطريقة التي يفكر بها العالم في حقوق الإنسان للمرأة.

في هذا الفاصل التاريخي، حيث أصبح الكثير «معلنًا»، لكن يظل الأكثر ينتظر التنفيذ، ما الذي يمكن أن يفعله النسويون الغربيون ليقدِّموا مزيدًا من العون لحقوق المرأة على مستوى العالم؟ قد يقول البعض: هناك الكثير من أوجه الإساءة إلى المرأة في مجتمعنا الغربي ذاته التي لا بدَّ أن تصادفنا ونحن نعمل في هذا الأمر، ونعني بما يشغلنا فيما يتعلق ببقية العالم. وأعتقد أن هذه إجابة معقولة بالنسبة إلى البعض. ومع هذا يتَّضح أن حركات حقوق الإنسان للمرأة، مشتملة على بعض الحركات الأساسية في بلدانٍ عديدة، تلقى عونًا وفيرًا من الدعم العالمي الذي يتزايد مغنمها منه. ومن النقد المتواصل لانتهاكات حقوق الإنسان للمرأة حين يكون نقدًا حذرًا واعيًا، ومن جانب نسويين من داخل السياق الثقافي وبالمثل من خارجه.

ويغلب على النساء اللائي يناضلن ضدَّ انتهاكات حقوق المرأة التي تجيزها الثقافات والأديان أن يطالبن بثلاثة أشياء، تعلو على أي شيءٍ آخر. أولها ضرورة أن نُنصت إليهنَّ باهتمام، والمطلب الثاني أن تتاح لهنَّ الفرص للانخراط في الجهود المتروية التي يمكن أن تؤدي إلى الاعتراف بالحاجات التي لم تُلَبَّ بعدُ وبالحقوق التي لم يُعترف بها، وإلى تطوير استراتيجيات التغيير (المبحث القادم لـ Ackerly). وثمة مطلب آخر هو الدعم المادي؛ لأن معظم منظمات المرأة التي تشكَّلت للمقاومة من الداخل مصادر تمويلها هزيلة. أما المطلب الثالث فهو نوعية الدعم الفكري والسياسي من النسويين الغربيين، ومن المجتمع العالمي، الذي لا يمثل تعديًا على الثقافات الأخرى، بل يُعنى بالاعتراف بجوانبها العديدة القيمة أو المحايدة، بينما يوجه النقد لتلك الجوانب التي تلحق الضرر بالنساء والفتيات.

هوامش

(١) استفاد هذا المقال كثيرًا من تعليقاتٍ مثمرة تقدمت بها أوما ناريان وهيئة التحرير ومن المساعدة في البحث من قبل إليزابيث بيومونت.

ثمة تداخل كبير بين مادة الفقرات الثلاث التالية ومادة أجزاء من عملي «الثقافة والدين وتشكيل الهُوية الأنثوية: استجابة لتحديات حقوق الإنسان» (Culture, Religion, and Female Identity Formaion: Responding to a Human Rights Challenge)، وهو مخطوطة غير منشورة (من دون تاريخ).

(٢) *في الهامش الوارد فورًا — الرقم ٢ — تذكر المؤلفة الوجه الآخر لمسألة المهر الذي تكرر ذكره أكثر من مرة. وهي لا تضع أي تحديدٍ يفيد بأنها تقصد بالمشكلة الثقافة

الهندية التي تتعقد فيها إشكالية المهور كثيرًا، بل تناقش الكاتبة المهر على إطلاقه، وهو من معالم الثقافة الإسلامية. وفي هذا نقول لها إن موقفها من المهر والتسليم المبدئي بأنه جريمةٌ في حق المرأة، تمثيلٌ عيني للاختلافات الثقافية وعجزها عن أن تفهم حقًّا منظورًا ثقافيًّا مختلفًا؛ فهي لا تعلم أن قيمة المهر لا تتدخل إطلاقًا في تحديد طبيعة العلاقة بين الزوجين، وأن المهر رمز لجِدية الارتباط، وفعليًّا لتأسيس منزل وحياة جديدة، (الوضع الأكثر شيوعًا في مصر أن يسهم كل طرفٍ بما يستطيعه ويدخل المهر في إطار استطاعة العريس). على أي حال، يُحسب للثقافة الإسلامية الآن قوة ورسوخ مؤسسة الزواج بما لا يقارن بوضعها المهترئ في الغرب. ألم تجعل المؤلفة الاختلاف في صلب عنوانها؟ ومع كل الاختلافات والتعدديات يجذبنا في هذا الكتاب مصادرته على أن الغرب ليس على صوابٍ دائمًا؛ وبالتالي نقول إن الشرق ليس هو المنقوص دائمًا. [المترجمة]

(٣) مثلًا في مارس من العام ١٩٩٧م، قضت محكمةٌ في باكستان، في قضية تخرق المألوف، بصحة عقد زواج امرأة في الحادية والعشرين من عمرها، على الرغم من أن العقد لم يبرمه الأب. ويبدو أن ما كان يحدث سابقًا في باكستان المسلمة، يشبه كثيرًا ما كان يحدث في إنجلترا أيام لوك؛ فلم تكن المرأة البالغة الراشدة تستطيع إبرام عقد زواج صحيح مع الرجل الذي تختاره. وبعض العوائد التي ذكرتها، من قبيل دفع المهور، تجد أحيانًا تسويغًا لها كعوائدَ ترفع من قيمة المرأة وعائلتها. ومهما يكن الأمر، فإن الأثر الفعلي لدفع المهر، غالبًا ما يكون قمع المرأة وأن تخدم الزوج. وفي هذه النقطة الأخيرة، انظر Kaufman and Lindquist 1989, 131، مقتبسًا Russell 1989.

(٤) ويمكن أن نرى مثالًا حديثًا لهذا الموقف، في تعليق أدلى به رئيس طب الأطفال في مستشفى كبير في سياتل في حديثٍ صحافي معه حول تجريم الكونغرس لتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى، قال: «أعتقد أن هذه مسألة ينبغي أن يبتَّ فيها الطبيب والأسرة والطفلة. ينبغي أن تسود الخصوصية، ومن غير الملائم إثارة ضجة» (New York Times 1996c). أما عن التعسف في التمييز بين العام والخاص، حيث العناية بحق المرأة في أن تتحرر من العنف، فانظر Charlesworth 1994, 72–74.

(٥) في تفسيرين مختلفين لقضيةٍ جعلت الاهتمام العالمي يدور حول مثل هذه القوانين، انظر Pathak and Rajan 1992, 257–79, 58–Das 1994, 117.

(٦) كتبت الجرَّاحة السودانية ناهد طوبيا الخبيرة في ختان الإناث تقول: «إن المكافئ الذكوري للختان (حيث تتم إزالة البظر بأكمله أو أجزاء منه) سوف يكون بتر الجزء

الأكبر من القضيب. أما المكافئ الذكوري للختان الفرعوني (الذي لا يقتصر على استئصال البظر، بل يتضمَّن أيضًا إزالة أو تعطيل معظم الأنسجة الحساسة حول المهبل)، فسوف يكون بتر القضيب بأكمله من أصوله في الأنسجة الرخوة وجزء من جلد الصفن» (Toubia 1995, 9).

(٧) *هذه الملاحظة الجميلة توضح أن المؤلفة لا تواجه الدين في حد ذاته أو حتى العقائد الدينية ذاتها، بل بعض الممارسات التي تتسربل بالدين، أو جانبًا مما نسميه الآن الخطاب الديني، ونتَّفق على أنه في حاجةٍ مستمرة إلى التطوير والتجديد. على أن هذا لا ينفي أن موقف المؤلفة به شيء من الحيود والعجز عن التحرر من المركزية الغربية ومن معيارية الثقافة الغربية، على الرغم من كل شعارات النسوية، بل وعلى الرغم من عنوان الكتاب والرسالة التي يهدف إلى الاضطلاع بها. [المترجمة]

(٨) في مؤتمر رابطة المرأة والتنمية الذي عُقد في واشنطن العاصمة، في خريف العام ١٩٩٦م، استضيفت «جلسة استماع» في موضوع ختان الإناث، وحضرها ستة ممثلين من وزارة الخارجية الأمريكية، أتَوا للاستماع إلى أيِّ شخصٍ يريد الحديث في هذا الموضوع. اجتذبت الجلسة نحو مائة وخمسين امرأة من بلدانٍ شتى، على مستوياتٍ شديدة التفاوت من المعرفة بهذا الأمر، أو من الخبرة بممارساته.

(٩) في الصراع بين حقوق المرأة والحقوق الثقافية أو الدينية، انظر أيضًا Charlesworth 1994, 74.

(١٠) أيضًا يمكن أن نجد هذا الاتجاه مصحوبًا بفيضٍ من البصيرة النابعة عن تفكيرٍ عميق وفيض من التحليلات في بعض أجزاء مقالات تشاندرا تالبيد موهانتي، وبشكلٍ ملحوظ حقًّا في مقاليْها «بعيون غربية: الدراسات النسوية والخطاب الاستعماري» Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonia 66–69, 57–esp. 56, 80– Discourse، ولقاءات نسوية: (Mohanty 1991, 51 Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience 1992).

(١١) أيضًا الإشارات الأربع لممارسة الختان في «المرأة في العالم الثالث وسياسات النسوية»، وكلها لا تركز على الضرر الذي يلحق بالنساء بل على الضرر المزعوم الذي تحدثه النسوية الغربية حين تعارضه (Mohanty et al., 1991, 57, 322, n. 76, 58–7–19, 218).

(١٢) من المفارقات أن مؤلف موهانتي ذاته قد أصبح بعد هذا بوقتٍ قصير موضعًا للنقد؛ «لأنه يهمل النظر إلى الطبقة في كل أبعادها»، ولأنه ينطوي على إنكارٍ لإخضاع القوة الفاعلة للمرأة في العالم الثالث.

(١٣) *المصطلح الوارد essentialism ويمكن ترجمته الماهوية؛ لأنه يدور حول الماهوية (essence) وهي الحقيقة الثابتة للشيء أو الإجابة عن السؤال: ما هو؟ وكما أشرنا سابقًا «الماهوية» أصوب وأدق، فأحيانًا يترجم هذا «الجوهرية» التي هي أبسط وأقرب إلى القارئ غير المتخصص، ولكن المتخصص في الفلسفة يعرف أن الجوهر substance مصطلحٌ مركزي في الفلسفة منذ أيام أرسطو وترجمات فلاسفة الإسلام وشروحهم لفلسفته؛ وبالتالي لا يصح استخدام آخر لمصطلح الجوهر.

وفيما يتعلق بالنسوية تحديدًا يشير مصطلح الماهوية إلى التسليم بوجود عناصر جوهرية أو ماهوية ثابتة، في كينونة المرأة، أو في خبرتها أو في إنتاج المرأة من الفعل أو من الخطاب، أو في الاختلافات بين المرأة أو الرجل، والتيار النسوي تيار واسع يضم اتجاهات مختلفة؛ لذلك توجد اتجاهات نسوية تقر بوجود العناصر الجوهرية الماهوية في هذا المنحى أو ذاك، فيقال إنها تيارات تتبع الماهوية، وثمة تيارات أخرى تنكر هذه الماهوية أو تلك العناصر الجوهرية الثابتة. وفي النص الوارد آنفًا، مناقشة بين رأيين مختلفين حول وجود عناصر جوهرية ماهوية في خبرة المرأة من حيث هي امرأة. ويتكرس الفصل الخامس من هذا الكتاب لمناقشة قضية الماهوية الجنوسية والثقافية مناقشة عميقة وموسعة. [المترجمة]

(١٤) من الواضح أنه في بعض مناطق العالم كانت المشاكل الاقتصادية التي سبَّبتها على الأقل إلى حدٍّ كبير تلك الضغوط المالية تؤدي دورًا كبيرًا في إخفاق الحكومات الأكثر اعتدالًا وصعود الأنظمة المحافظة أو الأصولية التي تخلق ظروفًا أشد قسوة على النساء.

(١٥) *«كاثوليك من أجل الاختيار الحر» جماعةٌ أُسست في واشنطن في العام ١٩٧٢م، لتدافع عن منطلق معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أساسًا عن حق المرأة في إجهاض الجنين، وأيضًا عن حقوقٍ إنجابية أخرى. [المترجمة]

(١٦) *قيل الكثير في أمر تسليمة نسرين، والأسانيد الأقوى في اعتبارها منفلتة ومارقة أكثر منها ناقدة ومتحررة. في كلتا الحالتين وفي كل حال، لا بدَّ أن نألف الاستماع للرأي الآخر، ولو حتى تمهيدًا لرفضه. [المترجمة]

(١٧) في العام ١٩٩٦م خصصت صحيفة «نيويورك تايمز» ما يقرب من خمس صفحاتٍ كاملة لموضوع ختان الإناث، وكان القطاع الأكبر منها نتيجة تحقيقات مفصلة

وشاملة في بعض البلدان الأفريقية التي تشيع فيها أكثر ممارسة الختان (New York Times 1996b, 1996c).

(١٨) إذا كانت ثمة أي دلالة على عدد المرات التي نرى فيها النقل والاقتباس عن المقال، فلا بدَّ أن يثير مقال سن «مائة مليون امرأة مفقودة» (١٩٩٦م) وعي الكثيرين بالأشكال الكثيرة للانتهاك الذي يمر بخبرة النساء في أقطارٍ عديدة، انتهاك منذ ما قبل الميلاد حتى الوفاة المبكرة، ومنه ما هو صريح إلى ما هو خفي وماكر، لكن على وجه الخصوص في موطن سن بجنوب آسيا.

الفصل الثالث

الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال-الجنوب

أوفيليا شوته

> يجب أن يتعلم المرء أن الإنسان قد لا يكون هو ذاته من دون علاقة بالآخر، وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلى لا ينبغي أن تترصع بآيات الظلم.
>
> شوته

واحدٌ من أضخم التحديات التي تواجه علاقات الشمال-الجنوب يتمثل في كيفية التواصل مع «الآخر» المختلف ثقافيًّا عن الأنا. ويرتكز هذا المقال على مفاهيم وجودية-فينومينولوجية وبعد بنيوية للغيرية والاختلاف؛ وذلك لتقوية وضع المتحدثين من أبناء أمريكا اللاتينية والآخرين المَسُودين في حوارات الشمال-الجنوب. يدافع المقال عن المقاربة بعد-الاستعمارية للنظرية النسوية كأساسٍ للأخذ والعطاء في مناقشةٍ للوضعيات النسوية المختلفة ثقافيًّا في هذا العصر الذي تتسارع فيه العولمة والهجرة والترحيل.

ينصبُّ هذا المقال على مسألة تفهُّم الاختلافات الثقافية في سياق التواصل والحوار بين الشمال والجنوب، لا سيما في تلك الحالات التي يجري فيها هذا الاتصال أو محاولات الاتصال بين أعضاء ينتمون لحضارةٍ مهيمنة وآخرين ينتمون لحضارةٍ تابعة. ومن خلال فحص تلك المسائل، قد نستطيع ترسيم بعض الأفكار التي سوف تتيح لنا الوصول إلى تفهمٍ أكمل للتبادلات والحوارات النسوية العابرة للثقافات. إن الذي يجعلني أركز

على موضوع التواصل العابر للثقافات هو أنني قد بِتُّ في الآونة الأخيرة على وعيٍ متزايد بمستويات التحيز التي تترك تأثيرها في عمليات الاتصال الأساسية بين المتحدثين الأنجلو-أمريكيين وأولئك اللاتين، وكذلك المصاعب التي تمر بخبرة كثيرين من أهل أمريكا اللاتينية الذين يهاجرون إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ويبدو لي أنه في تلك الآونة التي تشهد تحيزًا جماعيًّا ضد المهاجرين وتشهد اغترابًا للناس عن مجتمعاتهم الأصلية يفوق كل ما هو معتاد، تغدو أعظم التحديات التي تواجه علاقات الشمال والجنوب والتفاعل بينهما، إنما تتمثل في السؤال عن كيفية التواصل مع «الآخر» المختلف ثقافيًّا عن الأنا. وإذا كان السؤال المطروح علينا بشأن كيفية تأطير شروط إمكانية الأخلاقيات النسوية العالمية — أو ما إذا كانت مثل هذه الأخلاق ممكنة حقًّا — فلست أرى للشروع في هذا موطئًا أفضل من فحص شروط إمكانية تواصل عابر للثقافات على هذا النحو.

منهجيتي لتفهُّم المسألة المطروحة في التواصل بين الذوات العابر للثقافات سوف تعتمد إلى حدٍّ كبير على مفهومٍ للغيرية وجودي-فينومينولوجي. في هذا التقليد، نجد أن التطور اللافت في بناء مفهوم الآخر يحدث حينما يربط المرء بين فكرة الآخر بوصفه مختلفًا عن الأنا والإقرار بنقض مركزية الأنا الناجم عن الخبرة بتلك الاختلافات.[١] وعلاوة على هذا، فإنه بالنسبة إلى العلاقات بين الأشخاص، نجد مثل هذا النقض للمركزية يجعل ذلك التطور في مفهوم الآخر منطويًا على أبعادٍ إيجابية وربما أخلاقية (كما في Levinas 1979, Irigaray 1993, Kristeva 1991)، كمقابلٍ لذلك التسليم البسيط بنقض المركزية الذي قد يجربه المرء في ضوء اختلافات الآخر بوصفها قصورًا في سيطرته على البيئة. ووفقًا لهذا الفهم، نجد أن التفاعلات بين الأفراد والتفاعلات الاجتماعية الحاملة لمعالم الاختلافات الثقافية (وبالمثل تمامًا، الاختلافات الجنسية والعرقية، والأنواع الأخرى من الاختلافات)، إنما تتيح لنا أن نصل إلى أرضيةٍ جديدة، أخلاقية وجمالية وسياسية.

بعبارةٍ أخرى، ليس الآخر هو ذلك الذي يؤكِّد بمنتهى السلبية ما أميل أنا إلى الاعتقاد فيه بشأنه؛ إنه لا يقوم بدَور مرآة ذاتي، ولا تمثِّل صورتها تسويغًا للحدود الكائنة للأنا. ولئن كان الأمر هكذا، فإن الآخر لا يعدو أن يكون تمثيلًا للنرجسية المستبدة بالذات. ولكن الأمر على العكس تمامًا؛ فالآخر هو ذلك الشخص أو تلك الخبرة التي تجعل من الممكن للذات أن تتعرف على أفقها الخاص بها بحدوده في ضوء علاقات لا تماثلية مطروحة تحمل معالم الاختلافات الجنسية والاجتماعية والثقافية. إن الآخر، الأجنبي، الغريب، هو ذلك الشخص الذي يحتل موقع التابع الخانع في سياق علاقات القوى الثقافية اللاتماثلية،

بل أيضًا يمثل العناصر أو الأبعاد للذات التي تهز أركان الأنا المهيمنة، وتنزع عنها مركزيتها، تنزعها عن تلك الذات المغلقة والهُوية الإقليمية.

وفضلًا عن هذه الافتراضات الأولية، فيما يتعلَّق بالغيرية والاختلاف، المشتقة من التقليد الفينومينولوجي-الوجودي وبعد-البنيوي. سوف آخذ في اعتباري التطورات المنهجية الأخيرة المتعلقة بمفهوم الاختلاف الثقافي كما يتمثل في النظرية النسوية بعد-الاستعمارية. وإذ تعمل النظرية بعد-الاستعمارية على خلفية تناهض تاريخ مشاريع الاستعمارية الغربية واستغلالها للمجتمعات الأخرى والثقافات الأخرى، فإنها تبدي، من خلال الصور المختلفة لما يصدر عنها، اهتمامًا خاصًّا بمسائل اختلافات اللغة والطبقة والعرق والإثنية والجنس والجنوسة، وبتسويغ السرديات حول الدولة-القومية.[٢] والنظرية النسوية بعد-الاستعمارية، بدَورها، تلفت انتباهنا إلى حيوات النساء وتوترات مؤثرة في نساءٍ تظهر أصواتهن في سردياتٍ قومية وفي شروحٍ وتوصيفات للهجرات التي يتشتَّتن فيها. وما هو مطروح في هذه النظريات «البعدية» إنما هو فقدان متعين للبراءة فيما يتعلق بسرديات الهُوية بسبب تزايد الوعي النقدي بالقوة المنظمة التي تمتلكها تلك السرديات في الدفاع عمَّن تكونه أو لا تكونه الأنا، وعمَّن يكونه أو لا يكونه الآخر.[٣] إن القوة المنظمة لسرديات الهُوية هي شيء ما ذو علاقة بمن تكونه الأنا، وإلى حدٍّ ما تتواطأ من أجل هذا. ولكننا أيضًا قادرون على فحص واختبار تلك السرديات من على مسافةٍ ما منها. ولهذا يستخدم النقاد المنتمون لما بعد-الاستعمارية وللنسوية نظرية تحليل نفسي من أجل مزيدٍ من الفحص والتنقيح والتطوير لأوجه العلاقة بين الذات والآخر في ضوء السرديات المقبولة للهُوية الثقافية وللاختلاف. وقد درست كريستيفا، على وجه الخصوص، التماثلات الرمزية بين الآخر الأجنبي والمفهوم الفرويدي للغريب عن الذات uncanny in the self — والذي أسمته كريستيفا الغريب داخل الذات (Kristeva 1991). وما دام مفهوم الأنا الغربي قد بات متأشكلًا بين يدي مذاهب النسوية بعد-الاستعمارية، فإنها تبحث الاستخدام المألوف للجنوسة في السرديات القومية وبعد-الاستعمارية، بل أيضًا المفهوم التنويري للفردانية الذي يخفق في ملاحظة أوجه الأنا المعقدة المتعددة الجوانب والمتشظية المتناقضة.

وأخيرًا، وفي قولٍ مختلف يتعلق بمسائل الهُوية والغيرية، ثمة فرض مسبق إضافي نسترشد به في تلك التأملات، وهو معتقد مفاده أن ما نتمسَّك بأنه يمثل طبيعة المعرفة ليس متحررًا من الثقافة، بل إنه يتحدَّد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها

الثقافات المهيمنة. بعبارةٍ أخرى، الممارسات العلمية للثقافة المهيمنة هي ما يرسم حدود المعرفة، ليس هذا فقط بل أيضًا من يمكنه أن يساهم مساهمةً مشروعة في لغة العلم. وفي سياق الحياة اليومية، خارج جدران البيئة الجامعية، يُنظر إلى النساء تخصيصًا بوصفهنَّ جاهلات، وذلك حين طرح معارف علمية أو القدرة على مناقشة مسائل علمية مع خبراء المعرفة في المجال المعني. وليس من الضروري قراءة ميشيل فوكو لندرك كيف أن العلاقة بين المعرفة والسلطة مترابطة ومتداخلة جدًّا. موضوعي هنا أن المعارف الثقافية (وليست العلمية فقط) تنطوي على شكلٍ من أشكال القوة والسلطان وتملك قيودًا ثقيلة. إنها تملك قيودًا تقيد الذات وقيودًا تقيد الآخرين. والقيود التي سوف أحاول أن أبحث أمرها وأحاول تفكيكها إلى حدٍّ ما هي تلك التي تنصبُّ على فهم الثقافة السائدة للاختلافات الثقافية. وفضلًا عن هذا، يحاول التحليل الذي أتقدم به أن يتفهَّم اختلافات اجتماعية/ثقافية من دون إخضاعها للهيمنة الذكورية ولمقولات وقواعد المعيارية الجنوسية.

ثمَّة حاجة إلى تطوير نموذج لتفهمٍ أخلاقي وفلسفي لا يكون معنى الاختلاف الجنسي فيه محدودًا بحدود تحيز معياري جنوسي فيما يتعلق بما يكونه جسد المرأة أو الوظيفة الملائمة لقدرات المرأة العقلية. وبالمثل ثمة حاجة لتطوير نموذج لتفهُّم اختلافات الثقافات التابعة. بعبارةٍ أخرى، لا بدَّ أن نأخذ في الاعتبار نقد التحيز المعياري الجنوسي، وكذلك نقد الإمبريالية الثقافية. ومع ذلك، فحين نأخذ في اعتبارنا أن عددًا لا بأس به من النقود الموجهة إلى الإمبريالية الثقافية قائمة هي ذاتها على أساس نموذج ذكوري (أحيانًا يكون سلطويًّا إلى حدٍّ بعيد) للتحرر من الإمبريالية، وهو بدوره نموذج يفترض قبلًا ويعزز سيادة الرجل على المرأة في الكفاح من أجل الحرية، فإنه يجب تلطيف حدَّة نقد الإمبريالية الثقافية بنوعٍ ما من المنظور النسوي الذي يجمع ثقافاتٍ عدة. كل هذه الاعتبارات تؤدي بنا إلى منظورٍ نسوي بعد-استعماري يستطيع أن يوازن بين الكفاح ضد ميراث الهيمنة الاستعمارية-الإمبريالية والكفاح من أجل خلق مجتمعات نسوية يتساوى فيها الرجال والنساء.

(١) التفاوت في أوضاع المتحدث البليغ

بدأتُ هذه التأملات ببعضٍ من انطباعاتي الشخصية فيما يتعلق بصعوبات التواصل العابر للثقافات حين تكون ثقافة ما في ظروف تجعلها صاحبة اليد العليا على ثقافةٍ أخرى. الثقافة ذات اليد العليا تتولَّد عنها مقاومة داخل الجماعات التي تفشل في أن

تحظى بمنزلةٍ ثقافية مماثلة، بينما يصعب على ثقافة الجماعة التابعة أن تجد المنتمين إلى الجماعة المهيمنة ثقافيًّا يفهمونها من حيث أهميتها وتعقيداتها ما لم يتم اعتماد مقاييس استثنائية ترتقي إلى مرتبة الحوار الجيد. ومع هذا، فإنني أرى أنه لا يمكن لأي ثقافتين أو لغتين أن تكون الواحدة منهما كاشفة تمامًا عن الأخرى. ثمة دائمًا فُضالة في المعنى لن تنتقل في المشاريع العابرة للثقافات، وهي فضالة لها من الأهمية ما يكفي لجعلها تومئ إلى ما سوف أشير إليه بشكلٍ أكثر تجريدًا بوصفه مبدأ اللامقايسة incommensurability (عبر الثقافات).[٤]

وأكثر الطرق شيوعًا لتعيين هذا الفضالة في المعنى هي الإشارة إلى تلك الجوانب من اللغة غير القابلة للترجمة بالقياس إلى لغةٍ ما أخرى. في هذه الحالة، قد يفكِّر المرء في اللامقايسة تفكيرًا حسابيًّا بوصفها نوعًا من التأثير السالب للتواصل العابر للثقافات. ما أخرج به من المتحدث المتموضع في مكانٍ مختلف هو رسالة قابلة للتوصيل مخصومًا منها الاختلاف الثقافي المعين الذي لا يمكن أن يعبر. وحين يتم التنظير على هذا النحو، فسوف يصبح من الممكن أن تغدو طريقة تعظيم مجال الحوار العابر للثقافات هي ابتكار سبيل لوضع أقصى ما يمكن وضعه من معنى في الجانب المضاف للتبادل، بحيث تغدو الفضلة الزائدة هي أقل ما يمكن على الجانب المنقوص منه. ولكن، على الرغم من أن خلق وسائل للتواصل أكثر فاعلية بين جماعاتٍ متباينة يمكن أن يساعد في تقليل الصراع الاجتماعي والتوتر، فإني لا أعتقد أننا سوف نغنم مزيدًا من الفهم للاختلاف الثقافي، إذا فكرنا في اللامقايسة بهذه الطريقة الكمية السائدة.

ثمة طريقة أخرى للتفكير في اللامقايسة، ملائمة ومثمرة أكثر لمناقشتنا الراهنة، وهي أن ننظر إلى الأقطاب في ترجمةٍ لغوية أو في محادثة، حيث رجع الصدى لحديث الآخر، أو لجانبٍ منه، يرتد في الأنا كنوع من الغربة، كنوعٍ من الاغتراب، عن التوقع المألوف. تستدعي الغيرية الثقافية ألا يتجنب المرء هذه الخبرات أو ألا يدرجها تحت مقولةٍ مألوفة وجاهزة. حتى مقولة التنوع الثقافي توضع تحت طائلة البحث حين تتم مأسسة التنوع من أجل حجب رؤية أكثر راديكالية للاختلافات. إن الخطاب بعد-الحداثي بعد-الاستعماري يبحث عن إمكانات استخدام مفاهيم لا تقوم على حاصل جمع الاختلافات، وليس عن «الفكرة المتفق عليها للمركزية الإثنية في الوجود المتكثر عدديًّا للتنوع الثقافي» (Bhabha 1994, 177). في الرؤية المؤسسية للتنوُّع، نجد القواعد الحاكمة لتمثيل التنوع عادةً ما تعكس إرادة الظافر في الكفاح العسكري والسياسي. وكما أوضحت مناظرة ليوتار مع

هابرماس، فإن معقولية الإجماع على الفكرة لا تمثِّل إلا بضع خطوات على طريق الوصول إلى المنظومة الواحدة المنشودة، حقيقة واحدة — خلاصة، معقولية واحدة — تهيمن على الحضارة الإنسانية. إن الإرادة التي تنزع إلى حقيقةٍ واحدة أسلمتنا إلى ديكتاتورية حكم الإرهاب.[٥] وتمثيل المنظومة الواحدة بوصفها «تعددية» ومحبذة للتنوع الثقافي مسألة يجب أن تخضع للبحث والاستقصاء، بسبب القوة الكاسحة التي تمارسها المنظومة لضغط التعدد في قالب الواحد (قارن Bhabha 1994, 152–55, 162–64). وحتى حين تتم صياغة المنظومة بوصفها تعددية، تظل المشكلة قائمة في أنه فقط تلك الاختلافات التي يمكنها أن تعتلي منصة التعددية هي التي يمكنها أن تتلاءم مع المعقولية العامة التي تصدِّق على أن التعدد هو الواحد، وتحكمه على هذا الأساس.

وبسببٍ من هذا المبرر، ربما جزئيًّا إن لم يكن حصريًّا — لأن الخبرات الحياتية للعديد من الشعوب المهاجرة وبعد-الاستعمارية تتمخض تحديدًا عن هذا البراديم[٦*] الجديد — شرعت ثلةٌ من النقاد بعد-الاستعماريين في التنظير لسؤال الاختلاف الثقافي في حدود ما أسماه هومي بهابها[٧*] «السلطة الزمانية الانفصالية» disjunctive temporality (Bhabha 1994, 177) وصنفته نيستور غارسيا كانكليني Nestor Garcia Canclini بأنه «تغاير العناصر في سلطاتٍ زمانية متعددة»[٨] (multiemporal heterogeneity). تشير هذه المقولات، أولًا وقبل كل شيء، إلى الانفلاق والانقطاع، وفي المقام الثاني إلى الموضع الفائق للسلطة الزمانية التي تستنفد الاختلافات الثقافية، ومواضع التحدث والأطر الزمانية للسرديات. وفي مجتمعات أمريكا اللاتينية، كما تفصح أعمال غارسيا كانكليني، يمكن في خطاب المتكلم أن تتقاطع الأطر الزمانية لسردياتٍ أفريقية وسرديات السكان الأصليين والمستعمرات الإسبانية والسرديات الحديثة والعالمية، جميعها في وقتٍ واحد أو بشكلٍ منفصل. وإذ نمضي بهذا التفكير إلى ما هو أبعد، قد ألاحظ أن مثل أولئك المتكلمين الكائنين في مواضع ثقافية حين يلجون الأماكن التي تشهد شتات المهاجرين — كما يحدث حين يهاجرون من مجتمعاتهم الأصلية إلى الولايات المتحدة — فسوف يحملون معهم تلك الأشكال من الاختلاف الثقافي وتهجين الثقافات. وبالنسبة إلى كثيرٍ من أهل أمريكا اللاتينية لا يعدُّ من قبيل الاستثناء أن يجدوا أنفسهم في وضع التناوب الثقافي نتيجة لمؤثراتٍ اجتماعية/ثقافية متشابكة ومتقاطعة بين اثنتين أو أكثر من الثقافات اللامتقايسة incommensurable، أحيانًا تكون جنبًا إلى جنب بالمعنى الحرفي. مثلًا، في منطقة البحر الكاريبي، وبسببٍ من تأثيرات الاستعمار، نجد بعضًا من آلهة اليوروبا

قد أُدرجوا في قوائم قديسي الكاثوليكية الإسبان. أمكن القول إن أعلام الكاثوليك وأعلام اليوروبا يقطنان نوعين شديدي الاختلاف من السلطات الزمانية. ومن زاوية خبرات المتعبدين، قد تكون إحدى السلطات الزمانية في بعض الحالات مفروضة على الأخرى، بينما يمكن في حالاتٍ أخرى أن تغدو السلطتان الزمانيتان منفصلتين.

في كتاب غلوريا أنزالدوا «الأراضي الحدودية» La Fronter نجدها تتحدث بوصفها كاتبة نسوية سحاقية — تيجانية — تشيكانية،[٩*] تضع السلطة الزمانية لأساطير السكان الأصليين بجوار كينونتها كأمريكية شمالية بعد-استعمارية، والتبدل من الإنجليزية إلى الإسبانية إلى الناهيوتل.[١٠*] ليس مجرد تبديل للغات أو «الشفرات» كما تسميها، بل تبديل للسلطات الزمانية للوعي والإدراك (Anzaldúa 1987, viii). هذه السلطات الزمانية الحاملة للتعددية الثقافية تخلق توترًا منفصلًا على مدى السلطة الزمانية الخطية للحداثة الحاكمة لهُويات المنتجين والمستهلكين في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. هذه السلطات الزمانية في تعدديتها وانفصاليتها تخلق اغترابًا مكانيًّا في العلاقة بين الأنا والآخر؛ إذ تسمح بالاعتراف بالغيرية داخل النفس وخارجها معًا. تبدأ مقدماتها الأنانية بإقرار الأنا المتفردة وإعلاء تقديرها. الأنا الأمريكية/المكسيكية عند أنزالدوا، ذات الوصلات العديدة، تذكرنا بالغريب في الداخل عند كريستيفا. وهي، بشكلٍ أرحب، تعطينا أمثلةً على الفكرة النسوية للاختلافات ليس فقط الاختلافات بين النساء بل أيضًا الاختلافات داخلهن. هذه الطبقات المتعددة داخل الأنا، كاستجابةٍ لمجالاتٍ إدراكية مختلفة، وليس بالضرورة لسلطاتٍ زمانية لا متقايسة، تستطيع أن تجعلنا نميل سيكولوجيًّا إلى تقدير قيمة كلٍّ من الثراء واللامقايسة في الاختلافات الثقافية. إنها ترسي الأساس المكين لعلاقاتٍ تشكَّلت معرفيًّا وإدراكيًّا ولغويًّا بين ذواتنا وبين الأخريات، حيث يمكن الاعتراف باختلافات «الأخرى» بوصفها موضعًا للاعتراف بالقيمة والتقدير والعناية والاحترام، حتى لو لم يكن ممكنًا ترجمتها كاملة في لغة الآفاق الثقافية الخاصة بنا. إنني أتحدث هنا عن الوضع السيكولوجي حيث لا تكون الغريبة قانتة أو موضعًا للسخرية أو للاضطهاد أو يمكن إقصاؤها من المشهد أو إقصاؤها من الوجود بشكلٍ قانوني، بل أتحدث — وبشكلٍ مختلف عن المقدمة القائلة إن «الأخرى» هي أيضًا إنسانة — عن وضعٍ لن تخضع فيه الأخرى إلى مطالب تجعلها مزدوجة، أو تجعلها مرآةً عاكسة للصورة، أي لذواتنا.

وينشأ السؤال عن كيفية انطباق مبدأ اللامقايسة على الأخلاقيات النسوية حين تكون الأخلاقيات النسوية منشغلة بوضع وتنفيذ أحكام معيارية عابرة للثقافات. هل سيُفسد

مبدأ اللامقايسة الدعوى الأخلاقية النسوية أو الحكم المعياري؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي مدًى؟ كيف يمكن التفاوض في المصطلحات الأخلاقية النسوية تفاوضًا عابرًا للثقافات؟ وهل ينبغي التفاوض بشأنها أصلًا؟ إن مهمتي الأولى هي محاولة شرح كيفية عمل مبدأ اللامقايسة في المستوى العيني لخبرة الحياة اليومية.

(٢) الآخر المختلف ثقافيًّا

ماذا يعني أن تكون مختلفًا ثقافيًّا، وأن تتكلَّم على مستوى الثقافة بصوتٍ مختلف؟ هذا السؤال عادةً ما يجيب عنه أولئك الذين تتوافر لديهم القدرة على تمييز الآخرين (أو «الآخر») بوصفهم مختلفين، ولا يجيب عنه أولئك الذين يُبحث أمر اختلافهم من حيث علاقته بالأغلبية في الجماعة المطروحة، أو بالأعضاء الأساسيين فيها. أن تكون مختلفًا ثقافيًّا ليس هو الأمر نفسه في أن تكون مختلفًا كفردٍ أو مختلفًا بسبب الفئة العمرية أو الجنس. فإذا كنت ضمن جماعةٍ من نساءٍ أخريات لهن تقريبًا النوعية نفسها من تعليمي، وكانت الاهتمامات التي تشغلهنَّ هي تقريبًا التي تشغلني أنا، وإذا كنتُ في عمرهن تقريبًا؛ فالذي يجعلني مختلفة ثقافيًّا هو أنني، بمصطلحات العصر، لاتينية — وهذا اسم يشير إلى بعض جوانب خلفيتي، بينما يمحو أيضًا جوانب مهمة لفردانيتي وللتفاصيل الخاصة الفعلية للجينالوجيا الثقافية الخاصة بي التي تنطوي على خلفياتٍ من منطقة البحر الكاريبي ومن أمريكا اللاتينية ومن أوروبا الغربية.

«لاتينية» تضعني تحت مقولةٍ يسهل تمييزها، ومن خلالها تترسَّم حدود اختلافي تبعًا لأي فئةٍ من المترافقات قد يستدعيها ذلك المصطلح. «لاتينية» ليست مجرد مصطلح وصفي يشير إلى شخصٍ ما من سلالةٍ تنتمي إلى أمريكا اللاتينية أو لأيبريا، ولا تزال باقية حتى الوقت الراهن في الولايات المتحدة. إنه إفادةٌ تحجب وتستدعي معًا مدى من المترافقات–الدم الساخن، صاحبة مزاج، مطيعة، متحدية غير هيَّابة، وضعها غير قانوني أو واقع في المحظور، مكبوتة أو نهمة جنسيًّا، مضطهدة ومستغلة، وما إلى ذلك. بَيد أن الخيطَ الذي يجمع كل المترافقات النمطية معًا، هو واحد من الخيوط الخفية التي تنتج الثقافة. ومن العوامل المسببة لهذا أنه في المجتمعات التي تسودها الهيمنة الذكورية، بما فيها المجتمع الأنجلو–أمريكي، يُنظر إلى النساء أساسًا كناقلاتٍ للثقافة وليس كمنتجاتٍ لها. مبدئيًّا، يُنظر إلى النساء بوصفهنَّ قائمات بالرعاية والعناية، مهمتهنَّ في الثقافة هي النقل والحفظ والصون، وليس البحث في القيم الثقافية وخلقها.

وأيضًا لا يُنظر إلى اللاتين في الولايات المتحدة كمُنتجين للثقافة؛ لأن مصطلح «لاتيني» يفتقد مرجعية قومية معينة، فلا يزال الوطن والثقافة في عقلية الحداثة الغربية يتداخلان معًا في ترابطٍ وثيق. (مثلًا تعرض المتاحف القومية الكبرى للفنون والعلوم تلك الأعمال التي تبين المحكات الثقافية والجمالية والقدرة العلمية لمختلف الأمم). «لاتيني» من حيث هو مفهوم إنما يتجاوز مقولة القومية. ونحن بوصفنا لاتينيين لا يربطنا رباط وثيق بثقافةٍ قومية يمكن تحديدها (مما يتناقض مع وضع أعضاء الجماعة السائدة)؛ لهذا فلكي يكون لنا وجود ثقافي في إطار الثقافة المهيمنة يجب علينا تبيان أننا نعرف كيف ندمج ثقافتين أو أكثر معًا في داخل أسلوبنا للتواجد. وعلاوة على هذا، يجب أن نبيِّن أن طريقتنا في الجمع بين مثل تلك الثقافات يمكن أن تفيد عامة الناس الأنجلو-أمريكيين. ومن أجل الحصول على الاعتراف بي كفاعلة ثقافيًّا، يجب أن أبيِّن كيف أستطيع أن أكون لاتينية وأمريكية شمالية معًا؛ ذلك أنني يمكنني التناوب بين هاتين الهُويتين، وفي المواقف القومية الضيِّقة المحكمة، أستطيع أن أنجز، فأجعل صوتي الأمريكي الشمالي يغطي تمامًا على صوتي اللاتيني، إذا دعت الحاجة إلى ذلك. أما نظيرتي البيضاء، الأنجلو-أمريكية، فليس مطلوبًا منها إنجاز مثل هذا الفعل الاستثنائي فيما يتعلَّق بخلفيتها الثقافية. ليس لزامًا عليها أن تمحو خلفيتها الثقافية الأنجلو-أمريكية لكي تكون عضوة شرعية في مجتمع أمريكا الشمالية. إذا كانت آتية بخلفيات الطبقة العاملة، ربما وجب عليها أن تمحو خلفيتها الطبقية كي تنعم بالقبول التام في بعض شرائح المجتمع. وإذا كانت سحاقية، فلكي تكون مقبولة في بعض الجماعات ربما وجب عليها أن تُخفي ميولها الجنسية (تستبقيها سرًّا لم يحنِ الوقت لإعلانه). ولكن لكي تحظى بالاعتراف كفاعلٍ ثقافي لا يلزمها محو خلفيتها الأنجلو-أمريكية في حدِّ ذاتها أو التخفيف من وطأتها. وفضلًا عن هذا، لا يلزمها قبل أن يتم قبولها كمشاركٍ مهم في المجتمع وفي الثقافة أن تقوم بربط خلفيتها الثقافية بالخلفيات الثقافية لشعوب الشرق الأوسط مثلًا أو الشعوب الآسيوية أو الأفريقية أو شعوب أمريكا اللاتينية. وإذا كانت يهودية، سوف تواجه مشاكل معينة على قدر ما تكون بعيدة عن الاستيعاب الكامل في التقاليد الأوروبية الغربية الأنجلو-أمريكية البروتستانتية.

وبالعود إلى مشكلة المرأة اللاتينية الناجحة ثقافيًّا، يمكن أن نلاحظ ظاهرةً مثيرة للاهتمام. فحينما أكون قادرة على أن أنجز بطريقةٍ متميزة فعلة تمثيل ثقافتي في سياق الثقافة الأنجلو-أمريكية المهيمنة، فلن يعتبروني مجرد حاملة لمعالم «الآخر» ثقافيًّا. وهذا

الأمر في مصلحتي، فقد بات يُنظر إليَّ كناقلةٍ منجزة وعليمة بالثقافات. وبهذه المقدرة اكتسبت منزلةً خاصة في الجماعة، نزحتُ بعيدًا عن الموقع «المتأصل» للآخر. وإلى حدٍّ ما علوت على الموقع المستهدف للمرأة اللاتينية، وطالبت بموقعي كفاعلةٍ ثقافيًّا بلغةٍ تعترف بها الجماعة الثقافية المهيمنة. ولكن لكي أفعل هذا، أحتاج إلى الاعتراف بي في لغة الثقافة المهيمنة وفي مناوراتها الإبستمولوجية، وهي الثقافة ذاتها التي تضع لي في خبرات حياتها اليومية مَعلمًا يميزني كآخر ثقافيًّا، آخر سواها. لقد أصبحت ذاتًا منقسمة من وجهة النظر الثقافية، وبالمثل تمامًا من وجهة نظر التحليل النفسي. إنني أتصرف بوصفي «أنا ذاتي» (بما لديَّ من معنًى انعكاسي للأنا، فهذه «الأنا» تتضمَّن نشأتي المبكرة في كوبا وقد ترعرعت عنها)، فيما تضعني بيئتي الاجتماعية-الثقافية الأنجلو-أمريكية غالبًا ﻛ «آخر». وكبديلٍ لهذا، حين أؤدي على مستوى الخطاب دَور المتحدث المنظِّر من ثقافةٍ مهيمنة، فسوف يعترف بي كفاعلٍ حقيقي في عالمٍ فعلي.

لا يزال ثمة شيء ما ذو أهمية أساسية ومفقود في الاعتراف بي المذكور أخيرًا (وهو في الواقع بَخْسٌ لِقيمتي). إن مُحاوري يخفق في التعرف مجددًا على شيءٍ ما، وهو أنه حين يكون صوت اختلافي الثقافي هو الذي يرسم حدود قدرتي على التحدث فسوف يكون لذلك تأثيره فيما أقوله كاستجابة. وحينما يشعر المرء بالرفض، تتغير مساراته فجأة. إن جاز التعبير، ويدخل في الخطاب السائد، من دون أن يفوته إدراك ما جرى فقدانه. ليس الذي يتعرف عليه محاوري هو ما أردته أنا أن يعرفه — هذا حث للتواصل بين الرؤى والبصائر أتقدم به من وجهة نظر الاختلاف الثقافي — بل يعرف فقط قدرتي على الولوج إلى موقعٍ على المستوى المطلوب للحديث الأنجلو-أمريكي، موقع يوجد في توترات التفاوض مع الذي يختلف عني ثقافيًّا، في مغزى انعكاسٍ ذاتي. بعبارةٍ أخرى، توجد السرديات المحلية العمدة في توترٍ مع ما تعرفه المرأة اللاتينية ويمر بخبرتها، والسابق يقضي على اللاحق. ولهذا السبب تجدني في بعض الأحيان، حين يستجيب لي أحد المحاورين (لنقل مثلًا، في المكتب) بالإشارة إلى الأنا الذي أشخصه هنالك بوصفي ذاتًا متحدثة، أخرج بانطباعٍ بأن هذا الزميل لا يتحدَّث معي إطلاقًا؛ ذلك أن محاوري افتقد شيئًا ما؛ لأن «الأنا» التي هي مختلفة ثقافيًّا مجهولة ومفصولة ويُتغاضى عنها.

ها هنا مغزًى للإحباط، بل أيضًا لفرصةٍ مهدرة، في تلك العوارض غير المستحبة في التواصل العابر للثقافات. أما الذي يبقى لنفهمه في عبارات الآخر المختلف ثقافيًّا — أي شيءٌ ما لا مُقايس ليس موضوعًا للترجمة الثقافية الكاملة — فقد يكون فعليًّا أهم

جزء من الرسالة التي يحتاج محاوري الناطق بالإنجليزية إلى أن يتلقاها. والأمر كما أراه هو أن محاوري أخذ شظيةً من رسالتي وألقى البقية جانبًا. ولكن ربما يرتاب المرء في أن هذا حدث تحديدًا لأن الجزء الذي ألقي به من الرسالة كان يتطلَّب نقضًا راديكاليًّا لمركزية الذات المتحدثة بالإنجليزية، وأنه فشل في أن يطرق مسامع مثل هذه الذات: من أو ما الذي يكونه الآخر بالنسبة إلى الذات المهيمنة المستنيرة؟[١١] إن الآخر هو ذلك الذي تريد أن تتحدَّث معه أحيانًا، ومن الأفضل أن يكون في موضع الأجنبي أو البعيد، هو ذلك الذي تدافع عنه بشكلٍ مجرد في سياق الحجج من أجل الديمقراطية أو لمناهضة الاضطهاد. ولكن الذات المهيمنة لا تدع الآخر (من حيث هو آخر) يطرح أي مطالب في عالم حياته اليومية؛ لأنه في هذه الحالة قد يغير أسلوب كينونته، قد يكون عليه الإقرار بذاتيته المنفصلة، وأن يغير الأسلوب الثابت لحياته، وأن يرحِّب بالغريب في الداخل، وربما يبدل رؤاه وعلاقاته بالآخرين بطريقةٍ لم تتراءَ له من قبلُ.

ومن ثم، فإن الغيرية الثقافية تشير إلى أخلاقياتٍ وطرق للتعارف أعمق كثيرًا من نمط التفكير الذي يكون فيه المتحدثون ذوو الثقافة المهيمنة يتصورون أنفسهم في المركز الإبستمولوجي والخلقي لهذا الكون، حيث يمتدُّ سلطان نفوذهم مبحرًا من هذا المركز في اتجاه المتحدثين العاقلين الآخرين. تتطلَّب الغيرية الثقافية الاستماع إلى المرأة الأخرى باختلافها وأن تمنح الأنا ذاتها المدى والأوان والفرصة لتقدير قيمة الغريب في الخارج وفي الداخل. وكما لاحظت كريستيفا عن مضض، «كيف يستطيع المرء أن يتسامح إزاء الأجنبي إذا لم يتعرف المرء على امرئ غريب عنه؟» (Kristeva 1991, 182).

وهذه النوعية من الخبرة الشخصية المذكورة سابقًا ربما كان لي أن أستأنفها فأقدِّر على أساسٍ منها موقف التواصل والحوار بين النساء شمال الحدود وجنوبها، وكيف يرى المرء أن الجماعات التي تخندقت داخل قيمها الخاصة، ولديها القدرة على تجاهل قيم الجماعات الأخرى، يصعب عليها أن تصل إلى أي فهمٍ ملائم للغيرية الثقافية. وسبب هذا أن أهل الثقافات المختلفة لا يتحدثون اللغة «الثقافية» ذاتها ولا يتقاسمون التصور ذاته للنظام الثقافي. كان ينبغي على علم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع مسألة اللامقايسة الثقافية على مدى فترة طويلة. لماذا يصعب على الفلسفة أن تتفهَّم وتستوعب هذا المغزى للامقايسة؟ كثيرًا ما يتعلَّم الفلاسفة أن الأطروحات الفلسفية يمكن عرضها بلغةٍ تقع أساسًا خارج الحدود الثقافية. وهذه الحركة التي تصبغ الفلسفة بالصبغة الماهوية تتطلَّب ترسانة مدججة بالمفاهيم لبسط الحماية العسكرية على حدود دولتها،

بما يشبه كثيرًا حراس الحدود الذين تستأجرهم الحكومات من أجل استبقاء الأغيار خارج حدودها. ولكن أوَليست اللغة المستخدمة لبسط الأطروحات الفلسفية — حتى أكثر اللغات صوريةً وتجريدًا — إنما هي جزء من ثقافة؟ أليست تصوراتنا للأخلاق وللعقل وللفلسفة جزءًا من ثقافة؟ لعلَّه ينبغي علينا أن نعرض هذه المسألة بطريقةٍ مختلفة. ربما يعترف الفلاسفة بأن اللامقايسة توجد بين التكوينات الثقافية المختلفة، وأنها سوف تُعرقل تخطيط أشكال الخطاب الثقافي التي قد تبدو مختلفة تمامًا على قدر ما هي جميعًا متناظرة تناظرًا مكتملًا. تكمن المساجلة فيما إذا كان ينبغي ترسيم مثل هذه العناصر اللامتقايسة بوصفها ضمن ما هو غير ذي صلة بالمعنى الفلسفي وبالمعرفة الفلسفية؛ وبالتالي غير ذي صِلة بعمليات التعقُّل؛ أم أننا يجب أن ننظر إلى العناصر اللامتقايسة، كما أقترح أنا، بوصفها جزءًا لا يتجزأ من عمليات التعقل ذاتها.

في رأيي، ينبغي أن ننظر إلى الخطاب (العقلي) العابر للثقافات بوصفه خطابًا ترسم حدوده ومعالمه عناصرُ الاختلاف الثقافي تلك التي أسميتها عناصر لا متقايسة. أمَّا أن الدخلاء مِمَّن هم خارج الثقافة المعينة لا يستطيعون أبدًا الإمساك بجمع اليدين على عناصر الاختلاف الثقافي تلك بمعناها المتأصل في الثقافة الداخلية؛ فذلك على أي حال، أمرٌ ينبغي ألا يؤخذ بوصفه علامة على أنها عناصر غير ذات صِلة بتفهُّم الاختلاف الثقافي. العكس تمامًا هو الصحيح؛ ينطوي التواصل، بما في ذلك التواصل العابر للثقافات، على جانبين، غالبًا ما يتم تجاهل ثانيهما: الأول هو أن المرء ينبغي أن يفهم ما يقال، والثاني هو أن المرء ينبغي أن يربط ما يقال بطائفةٍ معقدة من الكلمات الدالة، مشيرًا إلى ذلك الذي بقي دون أن يقال أو معيِّنًا إياه بشكلٍ ما. إن مبدأ اللامقايسة في الحوار العابر للثقافات يصادر على أهميته الكبيرة بسبب هذا الديالكتيك (مفتوح النهايات) بالغ الأهمية بين الذي قيل وما لم يقل.

في التواصل العابر للثقافات، قد «يقول» كل متحدِّثٍ شيئًا ما ضمن ذلك الذي يقع في طائفة «ما لم يقل» بالنسبة للمحاور المختلف ثقافيًّا، مثل هذه الفجوة في التواصل قد ينجم عنها أن يبدو خطاب واحد من المتحدثين غير متماسك أو غير مرتَّب بما يكفي. إن المتحدث المنتمي للثقافة المهيمنة قد يبدو أمامه خطاب المنتمي إلى ثقافةٍ تابعة وكأنه سلسلةٌ من الملاحظات المتشظية وليس كلًّا متماسكًا. لعلَّ المشكلة الحقيقية ليست في عدم الترابط بل في افتقاد إمكانية الترجمة الثقافية للكلمات الدالَّة على الترابط لنقلها من طائفة فرضيات إحدى الثقافات إلى فرضيات ثقافة أخرى.[١٢] وبدلًا من ذلك، نجد أن المتحدث

المهيمن، إذ يتعلق بمحض شذرات في سردية الآخر، قد يعتقد أن الرسالة بأسرها نُقلت إلى لغته، بينما يكون الذي نُقل مجرد جزء. ويمكن اختبار هذه الفجوة اللاتماثلية غير التبادلية؛ مثلًا، إذا اعترض المحاورة طرفٌ ثالث وحاول المتكلم التابع أن يستأنف الحوار بعد الفاصل. المتحدث الذي يمتلك السيادة، إذ يفتقد الإحساس بأن عنصرًا ما في التواصل لا يزال غائبًا ويعتقد أنه سمع/أنها سمعت/بالفعل العبارة كلها، لا يدرك أنه ينبغي أن يتوافر المدى للمحاور لإكمال هذا الذي لم يُقل. المتحدثة التابعة، بدَورها، تتردَّد وتتحيَّر في توضيح أنها احتفظت بالكثير من أجزاء الرسالة حتى النهاية، وهي تدرك الآن أن المحاور يريد أن يبتعد عن موضوع الاختلاف الثقافي، لا أن يتَّجه إليه.

أساسًا يقول المتكلم من الثقافة المهيمنة: ليكن التواصل معي كليةً في حدود ما أتوقعه، فلست أهتم بما يتجاوز ذلك. ويجب أن يشير المبدأ الأخلاقي للغيرية الثقافية إلى عدم كفاءة مثل هذا المتحدث للانخراط في المحادثة والحوار العابر للثقافات، وكذلك في الحوار الثقافي الداخلي. ومع ذلك، فإنه تبعًا للقواعد المتَّفق عليها في ثقافته هو، فإن المتكلم المهيمن قد لا يفهم البتة أنه يقوم بإسكات الآخر المختلف ثقافيًّا؛ لأنه لم يحدث له أبدًا أن فكَّر في أن التواصل العابر للثقافات يتضمَّن عناصر مهمة وإن كانت لا متقايسة. وبدلًا من ذلك قد يكون على وعيٍ بمثل هذه العناصر اللامتقايسة، ولكنه يولي اهتمامًا خاصًّا بها فقط عندما يكون التباين بين الثقافات منطويًا على قطبيةٍ قوية، كما في حالة الثقافات الآسيوية أو الأفريقية في مقابل الثقافة الأنجلو-أمريكية. في هذه الحالة أيضًا، لن يسمع أحدٌ رسالة المرأة اللاتينية التابعة؛ لأن مجاورتها للغرب واقترابها منه يقضيان بإقصائها عن صورة ذلك الآخر الأبعد ثقافيًّا والتي أُضيفت إليها صبغة رومانسية جديدة.

ويتعيَّن على أولئك الذين يتحدَّثون لغة الثقافة المهيمنة ألا يقْصروا معنى العبارات فقط على تلك المعاني المتاحة لهم. ولنفترض أنه يمكن رسم خريطة لتصريحات الآخر المختلف ثقافيًّا وفقًا لثلاث مقولات — المفهومة فعلًا، والتي يصعب فهمها، واللامتقايسة حقًّا — فلا ينبغي أبدًا قصر مجال التواصل على مستوى المقولة الأولى فقط، بل ينبغي بذل الجهد ليتطرق التفهم إلى المجالين الآخرين. على سبيل المثال، إذا أحدثت امرأةٌ لاتينية تغييرًا في الترتيب البنائي المعتاد للكلمات كما يستخدمه المتحدثون بالإنجليزية، وأيضًا إذا كانت تتحدث بلكنةٍ ثقيلة، فإن هذين العاملين يجعلان من الصعب على المتحدث بالإنجليزية كلغته الأم أن يفهم ما تقوله. وعلى أية حال، من الممكن مع بذل شيء من الجهد التوصُّل إلى فَهْم ما يقال، إذا كان ثمة العزم على تصويب الانتباه وعلى الانخراط

في متابعة ما ينطقون به. ولسوء الحظ، أرى حالاتٍ متكررة لمعاملة المرأة اللاتينية كما لو كانت تتحدث هراءً، فقط بسبب لكنتها، أو بنية الجملة لديها؛ ولأن مفرداتها ربما تختلف عن الاستخدام العادي للغة الإنجليزية. وبدلًا من متابعة الجهد في الاستماع لما تقوله الأخرى، فإن المتحدثة باللغة كلسانها الأم سوف تعامل المتحدثة بها التي ليست هكذا كما لو كانت ناقصة الكفاءة اللغوية أو العقلية. ومن مُدرَكٍ مفاده أنني «لا أفهم توًّا ما يقوله الآخر»، يخرج المتحدث المهيمن باستنتاجٍ فاسد مفاده: «الآخر غير كفء»، «الآخر لا ينتمي إلى هذا المكان»، وهلمَّ جرًّا. وكما تُبين هذه الممارسة النمطية، فإن هذا الهبوط بـ «الآخر» المختلف ثقافيًّا إلى وضع التبعية، يمكن تشخيصه في حدِّ ذاته بأنه نقصان في الثقافة. والحق أن تحيزًا ثقافيًّا على هذه الشاكلة يدلُّ على عجزٍ ثقافي من قِبل الثقافة المهيمنة.

علاوة على هذا، وبأخذ المقولة الثالثة أو المستوى الثالث في الاعتبار،[١٣*] فإنه لمسألةٌ أساسية لكي نكتسب تفهمًا أن نراهن بالكثير في مضمار اللامقايسة من قبيل ذلك الذي يتطلب اعترافًا (وليس محوًا أو تحقيرًا في علاقته بالثقافة المهيمنة)، حتى لو كنا سنصل إلى فهمٍ جزئي فقط لـ «الآخر» المختلف ثقافيًّا. وإذا افترضنا أن اللامقايسة لا تكشف عن نفسها في اللغة فحسب بل أيضًا في حدود السلطات الزمانية المنفصلة أو المتغايرة العناصر، مع التسليم بمحورية مفهوم الزمان في الوجود الإنساني، فإن صميم بنية العلاقات الاجتماعية كافة سوف يتأثر باللامقايسة. على سبيل المثال، العلاقة بين الأجيال، والإنتاجية، ووقت الفراغ والشيخوخة، لن يكون لها المعنى العام نفسه بالنسبة للبشر ذوي الخلفيات الثقافية المختلفة.[١٤] إن التعرف على مجموعاتٍ لا متقايسة من المعنى وكيف تؤثر على تفاعلات الحياة اليومية الأساسية يساهم في التقريب بين المتحدثين ذوي الثقافات المتباينة من أجل تحسين التواصل والتفاهم.

(٣) المرأة كـ «آخر» بالنسبة لامرأةٍ أخرى

على الرغم من أنني في بعض الأمثلة التي أضربها قد أستعمل ضمير المذكر للإشارة إلى المتحدث من الثقافة المهيمنة وضمير المؤنث للإشارة إلى التابع الخانع، فإن علاقات السيادة والتبعية الثقافية يمكن أيضًا أن تتأتى بين متحدثين من الجنس نفسه، أو في ارتباطٍ عكسي أساسًا، في الثنائيات المقترنة أو الزوجيات نجد أن المصطلح المعياري يجعل المصطلح غير المعياري «آخر»، (أي إن المصطلح المعياري يلوي عنق المصطلح غير

المعياري ليغدو في الوضع الأدنى للآخر). وهذا واحد من الأسباب التي تجعل النظرية النسوية التفكيكية تُولي كل هذا العزم للذهاب إلى ما وراء الثنائيات المتقابلة. وكمثال، أوضحت دي بوفوار وآخرون[١٥*] أنه في ثنائية الرجل-المرأة يكون الرجل هو معيار الجنس البشري، بينما توضع المرأة في موضع «الآخر» بالنسبة للمعيار. ولكن لنأخذ مثالًا آخر: إذا اعتبرنا ربَّة البيت المعيار بالنسبة إلى خدم المنزل والقيم الأسرية، فسوف ننظر إلى الأنثى التي تعمل في خدمة المنزل ك «آخر». وإذا اعتبرنا المرأة البيضاء المعيار بالنسبة إلى المنزلة الاجتماعية ستكون المرأة الملونة هي «الآخر»، وهكذا. وعلى العكس من هذا، في الثقافة الشعبية، إذا اعتبرنا المناطق الآهلة بالسكان هي المعيار، فسوف نعتبر الثقافة الرفيعة هي «الآخر». وفي ثنائيات الشمال-الجنوب والغرب-الشرق، إذا اعتبرنا المعيار في الشمال والغرب، فسوف نعتبر الجنوب والشرق «آخر».

وينقلب وضع المصطلحات في السياسات المناهضة للإمبريالية. يتَّخذ المعتدون الشماليون والغربيون منزلةً ثقافية أدنى بينما تُزجى التحية للثقافات الجنوبية والشرقية. وحين تفشل النظرية النسوية الغربية في أن تأخذ في حسبانها مسائل الاستعمارية والإمبريالية، فسوف تتمثل المحصلة الخطيرة في أن النساء من الثقافات الشرقية والجنوبية سوف يرين في النسوية معلمًا من معالم الاستعمار الغربي. في هذه الحالة سترتبط النسوية ارتباطًا رمزيًّا بالحداثة الغربية (الرأسمالية) ولن تنفصل عن قيمها. وعلى النقيض من هذا، إذا نظرنا إلى النسوية بوصفها حركةً لنساءٍ من بقاعٍ مختلفة من العالم يجتمعن معًا ويوحدن قواهن للتغلب على القهر السياسي والاقتصادي والجنوسي، فإن هذه الحركة التحريرية سوف تغدو هي المعيار، و«الآخر» من يقف خارج هذه الحركة أو يناوئها.

وهنا تكمن نقطة ضعف النسوية الغربية؛ لأن النسوية إذا تحدَّدت بحدودٍ ضيقة، فسوف تصطنع لنفسها «آخر» من النساء اللائي تخفق في تفهُّم طريقهنَّ للتحرُّر أو تخفق في الاعتراف به. وعلى وجه الخصوص، سوف تهبط بالعديد من نساء الأقطار الشرقية والجنوبية إلى مرتبة «الآخر»، إنهنَّ النساء اللائي لا تتوافق رؤاهنَّ توافقًا تامًّا مع مقولات النسوية الغربية. وفضلًا عن هذا، إذا وضعت النسوية الغربية لنفسها تعريفًا ضيِّقًا أو تعريفًا في مصطلحاتٍ قد لا تفهمها تمامًا أو لا تعرف قيمتها نساء البلدان الشرقية والجنوبية — ولدينا عامل اللامقايسة الثقافية — فإن نساء هذه البلدان قد يرفضن النسويات الغربيات بوصفهن «آخر». وهذا النمط المحتمل من الاستبعاد المتبادل قد يعود بنا إلى طريقٍ مسدود بين نسوية الشمال ونسوية الجنوب، بين الشرق والغرب.

وكما أشارت ترينه-منه-ها في كتابها «المرأة، الأهالي، الآخر Woman, Native, Other»، يسهل على الذكور المحافظين في بلدان العالم الثالث إدانة النسوية بأنها تأثيرات أجنبية غربية. وحين يحاول النسويون الغربيون إدانة ظروف قهر المرأة في بلدان العالم الثالث «بمصطلحاتٍ وُضعت لتعكس أو تلائم مقاييس المساواة عند نساء أوروبا وأمريكا»، فإن هذا بشكلٍ غير مباشر «يخدم قضية الذين يرفعون لواء التقاليد ويزودهم بذريعةٍ لإرباك كل دعاوى القهر التي ترفعها نساء العالم الثالث» (Minh-ha 19m, 106).

لحسن الحظ، تلقى هذه الصعوبات معالجةً أفضل من قِبل نسويات منشغلات بأنشطةٍ وسياسات على مستوى العالم، وذلك بفضلٍ يعود إلى الأصوات المصرَّة لنساءٍ من الدول النامية ومن الأقليات العرقية وإلى الحساسيات الناهضة للنسويات الغربيات حين يقدمن على إبلاغ الرسائل النسوية في ضوء الاختلافات العابرة للثقافات.[١٦] وما يبدو لي أقل وضوحًا هو ما إذا كانت النسويات الغربيات (في متابعتهنَّ للفلسفة؛ مثلًا) يرون أنفسهنَّ صوتًا ضمن أصوات عديدة تكافح من أجل تحرير المرأة اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا وجنوسيًّا على مستوى العالم أجمع. يبدو لي أن النسوية الغربية لا تزال تضمر الأمل في أن تكون رؤاها الخاصة للتحرير ذات صحة كونية تشمل نساء العالم بأسره، ولو أن الفكر الغربي بصفةٍ عامة لا يرى نفسه ذا خصوصية ثقافية. وبدلًا من هذا، ينشغل الفكر الغربي بنمطٍ خطابي للنظام الكوني يعتبره قابلًا للتطبيق على كل المتحدثين العاقلين. وهنا لا بد أن تَرِد مسألة الاستعمارية، حتى لو كانت غير سارة، وحتى لو كانت تعترض سبيل المناقشة حول مقاييس الاعتراف بالمتحدثين العقلاء الكفء عبر الثقافات. ومن دون الإشارة إلى الظروف التاريخية للاستعمار، يستحيل أن نتفهَّم تمامًا تسليم العقل الغربي بأنه يتحدث من موقع العالمية والكونية ذي الامتياز.

كان المشروع الاستعماري الغربي وتأثيره على أمريكا من نوعيةٍ لا سبيل إلى أن تتفهَّم التباين بين الثقافات الغربية وغير الغربية بطريقةٍ مسئولة أخلاقيًّا، طريقة متبادلة. يعرض غزو الأمريكتين طريقةً لا تبادلية لتفسير الاختلافات بين الثقافات والشعوب الغربية وغير الغربية. إن القوى التي استُعمرت واستُعبدت هم بشرٌ جاءهم من حكموا عليهم بأنهم «أقل تقدمًا» بالمصطلحات الغربية الأوروبية. لقد تغير التركيب العرقي للأمريكتين منذ الغزو والاستعمار، فيما تُلِحُّ مشكلة انتشار النظرة إلى أولئك الذين لم يبلغوا مستوى التقدم المادي للغرب على أنهم في منزلةٍ أدنى. وبعد الغزو بأكثر من خمسمائة عام أصبح المهاجر المكسيكي الذي يطرق أبواب كاليفورنيا والمهاجر من

هاييتي إلى جنوب فلوريدا، في مرمى تأثيراتٍ تاريخية مجتمعة من التحيزات الاستعمارية والعرقية واللغوية والجنوسية حيثما تنطبق.

هل يمكن للنسوية الغربية المعاصرة أن تتبرأ من القوى التاريخية للاستعمارية الغربية ومما تفضي إليه من محوٍ للآخر؟ ما هي نقاط الالتقاء الآن بين النسويات من الأقطار النامية والنسوية الغربية؟ والمقاربة النامية حديثًا للمذاهب النسوية بعد-الاستعمارية، هل تتَّسع للأمل في طريقٍ جديد للنظر إلى الأشياء؟

(٤) المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية

المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية هي تلك المذاهب النسوية التي تعطي أولوية قصوى لتجربة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة في عملية طرح موقع للحديث يُفصح عن وجهة نظر للهُويَّة الثقافية أو القومية أو الإقليمية أو الاجتماعية، مع المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية، تنقلب عملية النقد لتغدو موجهةً ضدَّ الآخرين المختلفين ثقافيًّا. تختلف المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية عن النقد الكلاسيكي للإمبريالية في أنها تحاول أن تنأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلبة.[١٧] وعلاوة على هذا، وجهت نقدًا مكثَّفًا للأفكار النمطية الشائعة عن الجنوسة والبنيات الرمزية لجسد المرأة التي تُستخدم لتعزيز الأفكار الذكورية العتيقة عن الهوية القومية.[١٨] «تلفت المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية الانتباه إلى عملية انفلاق الذات المهيمنة ثقافيًّا، وذلك بلغة المطالب التي يضعها الآخرون المضارون ثقافيًّا وتمارس وطأتها على الذات المهيمنة. وعلى المستوى السيكولوجي للذات، تصطنع تلك المذاهب النسوية افتراضًا مفاده أن وحدة النفس أو العقل التي تشعر بها الذات المهيمنة ثقافيًّا هي وحدة مصطنعة كلية، وأن واحدية هذه الذاتية أو ذاتيتها (إذ تتجمَّل بها الشخصية لِتُغطي تَشظِّيها) ما كانت ممكنة إلَّا بفضل مناصرة وتأييد من الفلسفة الاستعمارية، سواء تمَّ الاعتراف بهذه المناصرة صراحةً، أو جرى إسباغ المشروعية عليها ضمنًا. بعبارةٍ أخرى، تقترح المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية وجهة نظر مفادها أننا لم نولد ذاتًا واحدة موحدة؛ ذلك أن مغزى أن تكون واحدًا أو أن تكون نفسًا إنما هو مسألة مشتقَّة من اللغة (أن تكون متحدثًا كفؤًا بلغةٍ ما)، وأن اللغة ذاتها جزءٌ من ثقافةٍ وتعكس ترتيباتٍ معينة من البنيات الثقافية فيما يتعلَّق بكيفية فَهْم الاختلافات الثقافية.

حينما نعطي طفلة اسمًا، وليكن مثلًا كارولين، لا نخبرها أن الثقافة التي أعطتها هذا الاسم ثقافة لها تاريخ من استعمار الشعوب الأخرى وفرض قيمها عليهم. تنطوي

العملية النفسية للتفكيك على انتزاع جينالوجيا اسم المرء، هُويته، من أصول ارتباطها بالثقافة الاستعمارية الموروثة. يجب أن يتعلَّم المرء أن الإنسان قد لا يكون هو ذاته من دون علاقة بالآخر، وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلى ينبغي ألا تُرَصَّع بآيات الظلم. وبينما لا يستطيع المرء أن يجعل الزمن يعود إلى الوراء، ليمحق الميراث الاستعماري للحضارة الغربية، فإنه من الممكن إبطال فعالية هذا الميراث بشكلٍ جزئي عن طريق تأسيس ممارسات بديلة وقيم بديلة مصحوبة بالعزم على قلب تأثيرات الاستعمارية رأسًا على عقب. إن التنسيق بين عناصر متغايرة الخواص مع تشديدٍ خاص على تقويض دعائم الفهم الاستعماري للاختلاف الثقافي سيغدو الطريق البديل لبناء الهُوية من حيث ننزع إلى الإهابة بمنظورٍ بعد-استعماري أو سياقٍ بعد-استعماري.

وإذا كان المنظور بعد-الاستعماري يُفضي إلى الإقرار بواقعية الاستعمارية (أو بالحرب ضدها) في بناء قيم ثقافية أو هويات شخصية، فما الذي يفضي إليه المذهب النسوي بعد-الاستعماري فيما يتعلَّق بمشكلة التواصل العابر للثقافات؟ يقبل التنوير المعتقد القائل بحيادية العلامة وبالانفصال بين الذات والموضوع في المعرفة. أمَّا الهويات بعد-الاستعمارية فتضع هذا المعتقد موضع التساؤل والبحث. إنهم يشيرون إلى أن هذه الفرضيات السميوطيقية[١٩*] والإبستمية يرتد صداها في أجساد النساء وفي فعاليات جودة حياتهن. وكما تلاحظ ناقدةٌ أدبية من شيلي هي نيللي ريتشارد، ينبغي أن يكون النقد النسوي (بعد-الاستعماري) قادرًا على تعرية المصالح المنسقة للثقافة المهيمنة المختفية وراء «شفافيةٍ محايدة مفترضة في العلامات وفي نموذج إعادة الإنتاج المحاكي لتلبية حاجات السوق من خلال تلبية حاجات المستهلك السلبي» (Richard 1996, 744).

علاوة على هذا، فكما أوضحت غاياتري سبيفاك بالمثال السديد الذي طرحته عن طريق الإشارة إلى الأسر المدينة في الهند، نجد مصالح الرأسمالية العالمية العابرة للقوميات متوارية خلف الحياد المزعوم للاستهلاك العالمي وليست محايدة-جنوسيًّا.

> في «الهند» الحديثة، ثمة «مجتمع» من عمالة السخرة، حيث الوسيلة الوحيدة لسداد الديون بمعدلات فوائدها الباهظة هي سند عبودية متوارث ... [الحياة الأسرية بموجبه في مستوى الكفاف]، وهناك استعباد للدعارة، حيث الفتيات والنساء المسخرات أو من أهل الأسر المدينة، ويتم دفعهنَّ معًا كأجسادٍ تخضع للاستغلال الجنسي والاقتصادي. (Spivak 1993, 82).

أما الشفافية الخادعة للعلامات، والتوسع المتزايد للاستهلاك السلبي، واللجوء إلى القروض كآليةٍ عينية للحفاظ على الاستهلاك، والمعدلات الباهظة للفائدة المفروضة على سكان هم بالفعل تابعون خانعون، وجسد المرأة بوصفه «المثال الأخير في منظومة [عالمية] لا تزال القروض هي المنظم العام لها» (Spivak 1993, 82)، فهذه كلها أشكالٌ مترابطة من الاستغلال لا يستطيع أن يتصدى لها في هذا العصر إلا المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية. وسواء في شيلي أو الهند، أو في موضع أقرب إلى موطن الاستعمارية، تنبهنا النسوية بعد-الاستعمارية إلى أصوات الذوات المنقسمة وهي تفكك منطق الكُلانية في ضوء الغيرية الثقافية.

(٥) القوة الفاعلة النسوية وهيكلة النظام التصوري الرمزي

هذه الملاحظات حول عمالة السخرة تُلقي الضوء على نقطةٍ ختامية من حيث هي نقطة مألوفة للنسويات، وأعني بها أن القمع الأقصى الذي يمكن أن يمرَّ بخبرة الكائن البشري هو أن يكون محرومًا من أي قوةٍ فاعلة ذات مغزى. ها هي بل هوكس bell hooks،[٢٠*] وهي نسوية أمريكية من أصولٍ أفريقية، تصف القمع بأنه افتقاد فرص الاختيار.[٢١] وأنا أسلم بهذا ليعني أن القهر ينطوي على الظروف التي يكون الشخص فيها محرومًا من القوة الفاعلة، أو تكون الخيارات المطروحة أمامه محدودة تخفق في تعزيز منافعه الخاصة على نحوٍ فعال.

وإذا نظرنا إلى الظروف التي قد تمكِّن النساء على مستوى العالم من تعزيز منافعهن الخاصة، سنرى مجموعةً من المصالح القوية تنتصب ضد المرأة. هناك الأصوليات الدينية المكينة في جميع أنحاء العالم وفي مختلف الثقافات، وهي تسعى إلى أن تحدد للنساء ما هو خيرٌ لهن وما ينبغي عليهنَّ فعله بلغةٍ قاطعة مطلقة. وأيضًا يضع الأصوليون تعريفات لمعنى «الأمة» و«الأسرة» بلغةٍ قاطعة، ويرفعون من شأن التضحية بالنفس وأحيانًا الحرب، بينما يمنعون المتأثرين بهذه الأيديولوجيات من أن يتصرفوا وفقًا لما يرغبون في فعله من أجل تحقيق الذات ومن أجل السعادة. وعلاوة على هذا، تخرج بعض الحكومات والمؤسسات الخاصة بمكاسب مادية هائلة من عمل المرأة رخيص الأجر ومن الأدوار التقليدية للمرأة في رعاية الأسرة. ثمة قوى في المجتمع تستفيد من أن ينتهي المآل بالمرأة إلى البغاء، أو أن تبقى أُمِّيَّة، أو ملزمة بظروفٍ اجتماعية منذ صباها فصاعدًا تُخضعها للعنف والانتهاك المتكررين. ولا يبدو أن ثمة شيئًا يمكن أن يكون حميدًا أكثر

من أخلاقياتٍ نسوية عالمية موضوعة من أجل تحديد وتصويب مثل هذه المشكلات. وكيفية إجراء هذا تتطلب، على أية حال، إعادة التفكير بشكلٍ حذر واعٍ في كيفية استخدام مفاهيم الجنوسة والهُوية والقمع.

يحتاج التفكير الأخلاقي النسوي، فيما أرى، إلى أن يكون «تفاوضيًّا» بشكلٍ عابر للثقافات. يمكن ممارسة مثل هذه المفاوضات عن طريق الأفراد ليتناولوا كل حالةٍ على حدة، أو بشكلٍ جمعي عن طريق جماعات. إن مثول اتحادات بين الناس بمثل هذا التنوع يعطينا شيئًا من الأمل في أن التواصل الفعَّال العابر للثقافات المشتبك بالتفاصيل الصغرى في حيوات الشعوب ليس ضربًا من الخيال اليوتوبي. بَيد أن الناس في الاتحادات المختلطة القائمة على المساواة، مقارنةً بممارسات الثقافة المهيمنة على الثقافات التابعة، لديهم دوافع قوية لكي يتفهَّم بعضهم بعضًا، وكذلك للتواصل بعضهم مع بعضٍ من أجل تعميق وتعضيد التفاهم بينهم. أمثال هؤلاء الناس يلزمون أنفسهم بأساليب للحياة، حيث إعطاء المهلة للمرء لكي يصل إلى رحاب الآخر، وكذلك إفساح المجال لاختلافات الآخر، كجزءٍ لا يتجزأ من صميم نسيج الوجود اليومي، ليس مفروضًا من الخارج ولا هو يحدث عرضًا. وأيضًا نفترض أن الناس في الاتحادات المختلطة لديهم الخبرة الإيجابية لاتحادهم إلى الحد الذي يجعلهم يفضلون تأكيد ما يظل لا متقايسًا في آفاقهم الثقافية المنفصلة، هذا بدلًا من منع الآخر من الدخول في حياتهم ومشاعرهم الحميمة. ولا شك في أن الأفراد الذين يعيشون أو يعملون بنجاحٍ مع آخرين مختلفين ثقافيًّا هم ذوو مهارة عالية في التواصل، يصنعون استخدامًا أمثل لفرص المشاغل التفاعلية العابرة للثقافات. يضع المنظور النسوي بعد-الاستعماري في بؤرته الساطعة هذه الحقائق التفاعلية، عاملًا على تفكيك ثنائية النماذج الإرشادية للأنا-الآخر، حيث يطرح كلٌّ من الطرفين دعاوى من أجل الاستبعاد المتبادل أو من أجل عالمين متساويين لكنهما منفصلان.

عن طريق العمل الجماعي، يستطيع النسويون إنجاز الكثير في رفع شأن التفاهم العابر للثقافات. وسواء ما إذا كانت هذه الجماعات كلها من النساء فقط أو تتضمَّن نسويات ونسويين، فلعلَّ إسهامها الأساسي هو في بناء وتقوية شبكات التضامن. إن التضامن مصطلحٌ عتيق، طويلًا ما أَلِفَه النشطاء. وعلى الرغم من ذلك، فإن الظروف الراهنة مع الانتقال إلى القرن الحادي والعشرين تتطلب أن نعيد التفكير في معاني التضامن وأن نعمل على تنهيضها. يحتاج النسويون من الثقافات المهيمنة ومن القطاعات الأفضل اقتصاديًّا إلى الاتصال عن كثبٍ أكثر مع المشاريع التي ينكب عليها نسوة ونسويون

من الأطراف والهامش. نحتاج إلى العمل الفعَّال لكسب التأييد ولانضواء الأصوات الآتية من الأطراف من أجل زعزعة وطأة الاستعمارية وقوى القمع الأخرى التي لا تزال ترسم معالم خطاب المركز. وليس معنى هذا أن خطاب الأطراف لا يحمل معالم تأثيرات الاستعمارية والعنصرية وأشكال القمع الأخرى، ولكن يعني أنه حين تحاول مثل هذه الأصوات أن تخاطب تلك القوى القمعية أو أن تنخرط في نقدٍ ثقافي رائد يطبِّق أفكارًا حديثة، فإن ثمة رباطًا متينًا يربط بيننا جميعًا، على الرغم من الاختلافات بيننا. والأمر متروكٌ لنا نحن لكي نتعرَّف على المركزية التي يمثِّلها هذا الرباط (الآخر) وأن نبذل الجهد في مساعدته على أن يحتلَّ موقعه الشرعي الذي تأخر طويلًا في النظام الرمزي والتصور الثقافي الغربيَّين. ليس هناك استعانة بشيءٍ آخر، بل فقط زعزعة مفهوم الحداثة وإزاحته من عرشه التصوري وتبنِّي طرق بديلة للعلاقات وللمعرفة لا تعود تستبعد من «المواطن»[٢٢*] واقع أمريكا اللاتينية وواقع آسيا وأفريقيا والشعوب الأخرى المهمشة ثقافيًّا.

وإني لأعتقد أن النسوية الغربية من دون تبنِّيها لمنظورٍ بعد-استعماري انفتاحي لا يمكنها أن تصل إلى نقطة النضج في عصرنا هذا الذي هو عصر المخاطرات العالمية العابرة للقوميات والذي يحمل معالم هجرة الشتات. وإذا تبنَّت هذا المنظور، سوف ننأى بهوياتنا عن التصور الكلاني للثقافة ونصل إلى النقطة التي نرى فيها أنفسنا موضوعات للاختلاف الثقافي. يحتاج الغرب إلى أن يتعلَّم كيف يخرج من إسار خطاه الاستعمارية ويبدأ في مواجهة واقع البيئة التابعة له وثقافات الشعوب التي حرمها من حقوقها، ولا يزال يعمل على حرمانها. إنه تحدٍّ عسير مطروح أمامنا، لكنه ليس مهمة مستحيلة. ولهذا يتواصل الكفاح.

هوامش

(١) على الرغم من أن سارتر وميرلوبونتي وبوفوار وهايدغر ولاكان يمكن أن يقوموا بدَور الشخصيات الرئيسية في خلفيات مفاهيم الآخر والغيرية، فإن ليفيناس هو الذي نذكره قبل أي سواه حين صياغة أخلاقيات الغيرية. ومع حلول ما بعد-البنيوية، قدمت الأخلاقيات النسوية للفروق الجنسية عند إريجاري ودراسات كريستيفا للتحليل النفسي السيميوطيقي منظورات جديدة لها أهميتها.

(٢) في عرضٍ موجز لخلاصة النظرية بعد-الاستعمارية انظر Sagar (1996). أما عن الكلاسيكيات الآتية من منطقة البحر الكاريبي فانظر Fanon (1963) وFernandez Retamar (1989). وفي النقد المعاصر بعد-البنيوي وبعد الاستعماري، انظر Spivak (1990, 1993) وBhabha (1993). أما عن النقد الأدبي بعد-الاستعماري في أمريكا اللاتينية (باللغة الإسبانية) فانظر محور النقد الثقافي الأمريكي اللاتيني والنظرية الأدبية في Revista Iberoamericana (1996)، وعن الدراسات بعد-الاستعمارية في أمريكا اللاتينية انظر Beverley et al. (1995)، ومحور العدد في Postmodernism: Center and Periphery South Atlantic Quarterly (1993).

(٣) عولجت هذه النقطة في Segar (1996,427) مع إشارةٍ خاصة إلى أعمال سبيفاك. بَيد أن هذا العمل ينطبق بشكلٍ عام على المذاهب النسوية التفكيكية وبعد-الاستعمارية.

(٤) لن أستعمل مصطلح اللامقايسة بمغزاه لدى توماس كون حيث كان عنده يعني اللامقايسة بين نظريتين علميتين يفسران الظواهر ذاتها. فعن طريق هذا المصطلح، أحاول أن أعيِّن وأبيِّن افتقاد إمكان الترجمة المكتملة للتعبيرات المتباينة أو لكتل المعاني بين نظامين أو أكثر من أنظمة الرموز الثقافية-اللغوية. وأيضًا قد تكون ثمة إشارة إلى اللامقايسة بين طرق التفكير على قدر ما تكون الاختلافات متعينة تعيينًا ثقافيًّا.

(٥) لقد دفعنا ثمنًا باهظًا بما يكفي لنوستالوجيا الكل والواحد، وللتوفيق بين ... ما هو واضح جلي والخبرة التي يمكن التعبير عنها ونقلها (Lyotard 1984, 81–82).

(٦) *لم يكد توماس كون يطرح في فلسفته للعلم — أو بالأحرى لبنية الثورات العلمية — مصطلح Paradigm؛ أي نموذج قياسي إرشادي يمثل إطارًا ضامًّا لسائر مكونات الكيان المعني بحمل معالمه ونظرياته التفسيرية المعمول بها في حقبته التاريخية واتجاهه وأهدافه وقيمه ... إلخ حتى ذاع هذا المصطلح وشاع شيوعًا شديدًا، ليس فقط في فلسفة العلم أو حتى في الفلسفة بأسرها فقط، بل في سائر مناحي الخطاب المعاصر، وانتقل هذا الشيوع إلى اللغة العربية حتى حققت معاملة هذا المصطلح مثلما نعامل «موسيقى» أو «فلسفة» أو «فيزياء» أو سواها؛ أي نقتصر على تعريبها وإدخاله الخطاب العربي كمفردةٍ مستجدة هي «باراديم»، على الرغم من أن له مقابلًا عربيًّا جيدًا ذكرناه ولا بأس من استعماله وهو «نموذج إرشادي». [المترجمة]

(٧) *هومي بهابها (?–١٩٤٩م) Homi Bhabha من الأسماء اللامعة في ميدان دراسات ما بعد-الاستعمارية، أستاذ اللغة الإنجليزية والآداب الأمريكية ومدير مركز

الإنسانيات في جامعة هارفارد، ولد في بومباي وتخرج في جامعتها، وحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة أكسفورد. [المترجمة]

(٨) (Gracia Canclini (1995, 46-47). تستخدم غارسيا كانلكيني النُّخبة الأمريكية اللاتينية كإشارةٍ مرجعية، وهي بهذا تصف «تغاير العناصر في سلطاتٍ زمانية متعددة» كملمحٍ من ملامح الثقافة الحديثة ناتج عن عجز الحداثة عن أن تفرض سيادتها تمامًا على أعنة تراث السكان الأصليين والمستعمرين في أمريكا اللاتينية. وأنا أستخدم المصطلح بشكلٍ مختلف إلى حدٍّ ما؛ لأنه لا منظور الحداثة ولا منظور النخبة يمثلان إشارات مرجعية أولية عندي. الإشارة المرجعية الأولية عندي هي المغزى الوجودي-الفينومينولوجي لسلطتين زمانيتين أو أكثر يخبرهما المرء، وكما تتبدَّى هذه السلطات الزمانية في خبرة الحياة اليومية لأعضاء الأهلين. ويشمل هذا المعوقات الاقتصادية وقطاعات السكان والأقليات العرقية. ونعم يمكن أن تمتد إلى الطبقتين الوسطى والعليا، حيثما كان هذا موافقًا للمقام.

(٩) *«تيجانية»: نسبة إلى سلالة تيجانو وهي إحدى سلالات السكان الأصليين في شمال المكسيك وأمريكا اللاتينية، ولفظة تيجانو Tejano هي النطق الإسباني للاسم القديم المهجور للسلالة وهو Texano أو Texan. أما التشيكانية أو التشيكان، وهم مكسيكيون في الولايات المتحدة، فسوف نتعرف عليهم تفصيلًا في الفصل الثامن. وبشكلٍ عام تمثل أنزالدوا التي تُعنى بالتعددية الثقافية الأمريكية-المكسيكية أهمية كبيرة، وخصوصًا كتابها المذكور «الأراضي الحدودية»، وسيتردد ذكرها كثيرًا عبر صفحات الكتاب، بخلاف الفصل الثاني عشر تحديدًا. [المترجمة]

(١٠) *الناهيوتل nahuatl: مجموعةٌ مترابطة من اللغات واللهجات منحدرة عن اللغة التي كانت تتحدث بها قبائل الأزتك الشهيرة في أمريكا الجنوبية. يتحدث الناهيوتل الآن نحو مليون ونصف المليون نسمة من نسل الأزتك، غالبيتهم العظمى تعيش أواسط المكسيك، وهم طبعًا من السكان الأصليين في تلك المناطق. [المترجمة]

(١١) أنا هنا أشير إلى الذات المهيمنة المستنيرة في الجنوسة الذكورية لأن هذه الملاحظة قائمة أساسًا على خبرتي العينية، في الجزء الأخير سوف أستهدف افتراض النساء في هذا الصوت.

(١٢) لكي نستطيع تقدير هذه النقطة، قد يساعدنا أن نتعرف على ثقافةٍ تمثيلها أضعف. مثلًا، يعلم النسويون شيوع نماذج إضفاء السمة الاجتماعية على الجنوسة وعلى سلطة التحكم في الأنوثة التي يرفعها أحد النوعين (الذكور) في منظومة الفكر

القانوني-الأخلاقي بشكلٍ عام. هذه النماذج تجعل ما يبدو هو أن تعقُّل النسوية متشظٍّ أو غير متماسك بشكلٍ كافٍ إذا ما قورن بتعقُّل الذكور الناجحين اجتماعيًّا. ينبغي أن تتواصل اللاتينية النسوية مع المستمعة إليها إنجليزية اللغة والمسمع، ليس فقط بوصفها نسوية بل وأيضًا بوصفها لاتينية؛ لأن الثقافة المهيمنة صنفتها بأنها لاتينية، وإذا أفرطت في استمالة صورة الثقافة الخاصة بها لتشرح وجهات نظرها، فإن التفسير الذي يبدو لها متماسكًا تمامًا قد لا يكون له مثل هذا التأثير أبدًا في مستمعتها. قد تتذمَّر المستمعة من الأوقات التي لا تستطيع فيها أن تتابع المتحدثة أو أن حديثها ليس مرتبًا بما يكفي. ليست المسألة اتفاقًا أو اختلافًا بشأن مضمون رسالة المتحدثة، بل هي إخفاق في الاتصال بمختلف وجوه الرسالة للخروج بتفسيرٍ مترابط تمامًا. في رأيي الخاص، قد يعني هذا (على الرغم من أنه ليس من الضروري أن يكون له معنى) أن خلفيات تعقل المتحدث ليست بالضرورة متاحة لمتحدثين مرابطين في الثقافة المهيمنة. مرة أخرى، قد يبيِّن هذا كيف أن علاقات القوة اللاتماثلية تزداد فيها قوتها بين المتحدثين المتباينين ثقافيًّا حين تكون إحدى الثقافتين مهيمنة تمامًا على الأخرى. يمكن إعطاء أمثلة أخرى كثيرة على هذه الظاهرة، ليست جميعها متماثلة. وبالنسبة إلى الأبعاد العنصرية خصوصًا لمثل ذلك اللاتماثل، يمكن أن نأخذ في الاعتبار إدانة فرانز فانون للعنصرية التي واجهها في فرنسا، وكانت تتمثَّل في توقُّع أنه كشخصٍ أسود من منطقة البحر الكاريبي لن يستطيع التحدث بلغةٍ فرنسية مترابطة (Fanon 1963, 35-36). قارن أيضًا المثال الذي يطرحه هومي بهابها عن أحد الأتراك في ألمانيا يشعر باستصغاره واحتقاره كحيوانٍ حين يحاول استخدام الكلمات الأولية القليلة التي تعلمها من اللغة الألمانية (Bhabha 1994, 165).

(١٣) *أي مقولةٍ أو تصنيف أو مستوى: التقريرات أو الأقوال أو العبارات اللامتقايسة فعلًا بين ثقافة المتكلم وثقافة المستمع. [المترجمة]

(١٤) من الواضح أنه قد يوجد شيء من التداخل بين الناس من ذوي الثقافات المختلفة فيما يتعلق بقيمٍ معينة، كما أنه قد توجد اختلافات في القيم بين بشرٍ ينتمون إلى الخلفية الثقافية ذاتها بشكلٍ استقرابي. القيم السياسية مثلًا قد تختلف اختلافًا ذا مغزًى كبير بين بشرٍ ينتمون إلى خلفياتٍ ثقافية متماثلة. وقد تحدث تباينات حادَّة واختلافات عميقة بين أعضاء الأسرة الواحدة، تمامًا كما أن الشخص قد يستطيع تنمية انجذابه وألفته بقيم بشر من ثقافات قصية نائية، حيثما توجد الظروف الداعية. إن الاتفاق والاختلاف في مثل هذه القيم مسألة منفصلة عن الحجَّة التي أصوغها بشأن مبدأ

اللامقايسة كعاملٍ يجب أن نحسب حسابه في التواصل العابر للثقافات بين متحدثين من ثقافةٍ مهيمنة ومتحدثين من ثقافةٍ تابعة. «ترجو المترجمة أن يقارن القارئ العربي بين هذا الكلام وبين حرصنا نحن على أن نتعلم الإنجليزية ونستخدمها، وإهمالنا التام لإتقان أو حتى التحدث بالعربية الفصحى أصلًا.»

(١٥) *أجل، آخرون وليس أخريات فقط؛ فهناك رجال كثر عُنوا كذلك بالاعتراض على أن يكون الرجل هو معيار الجنس البشري. نذكر في هذا الصدد الرائد العظيم جون ستيوارت مل (١٨٠٦–١٨٧٣م). [المترجمة]

(١٦) منذ المؤتمر الذي عُقد في مكسيكو سيتي برعاية الأمم المتحدة كافتتاح لعقد المرأة (١٩٨٥–١٩٨٥م)، تعلم النسويون الغربيون أن النساء من مناطق أخرى في العالم، بما في ذلك الأقليات السكانية في الغرب ذاته، لهنَّ وجهات نظر خاصة بهنَّ تتطلب اهتمامًا معينًا؛ هذه الرؤى لا يمكن أن تستوعبها رؤى المذاهب النسوية الغربية؛ لأن الطريقة التي تنظر بها المرأة إلى ظروفها في العالم سوف تعتمد على عوامل عديدة، تتضمن موضعها الثقافي والاقتصادي، من الناحية النظرية، ثمة توجه معين نحو اعتراف أكبر بالتنوع أتى مع موجة «المذاهب النسوية للاختلاف» في ثمانينيات القرن العشرين، قارن (Olea 1995).

(١٧) أنا أطرح هنا توصيفًا وتمثيلًا عريضًا للمذاهب النسوية بعد الاستعمارية، بحيث تستوعب أنواعًا مختلفة من النقد النسوي، وصوتي أنا في هذه المساجلات. وفي صميم العمل النسوي بعد الاستعماري، كثيرًا ما تندمج معًا العرقية والإثنية والطبقية وسواها، بالتوازي مع الاختلافات الثقافية والجنوسية. وفي بعض اختلافات الآراء حول استخدام «ما بعد الاستعمارية» كمقولة، انظر (Segar 1996). لقد قمت بقراءة عمل أنزالدوا «الأراضي الحدودية» بوصفه عملًا بعد-استعماري، على الرغم من أنه ليس من الواضح ما إذا كانت ستقبل هذا المصطلح، إذا ما أخذنا في الاعتبار ما يمارسه التشيكانيون من عدم إدراج هذه التحديات تحت نطاق تحديدات أخرى. بَيد أن المطابقة واضحة تمامًا: إنها تتحدث عن أرض الأسلاف التي سيطرت عليها عدة بلدان مختلفة. وكذلك التشكيلات الثقافية المختلفة التي ظهرت هنالك عبر الزمان، وفضلًا عن هذا تقرِّر: «لقد نشأت بين ثقافتين: المكسيكية (بالتأثير الهندي الكبير عليها) والإنجليزية (كعضوٍ في شعبٍ مستعمر على الأراضي الخاصة بنا)» Anzaldúa (1987, vii).

(١٨) Grewal & Kaplan, Scattered Hegemony (1994) حيث عالجا هذه النقطة وكذلك عالجتها Spivak (1993, 77–95) وAnzaldúa (1987).

(١٩) *السميوطيقا هي البحث في الإشارات والعلامات والرموز ودلالاتها الاجتماعية. أما الإبستمية فهي المعرفية الخالصة. [المترجمة]

(٢٠) *بل هوكس bell hooks هو اسم الشهرة الذي توقِّع به غلوريا جين واتكنز G. J. Watkins كتاباتها، وتشدِّد على أن يكتب الاسم هكذا من دون أن يبدأ بحروفٍ كبيرة وفقًا لقواعد الكتابة. واتكنز نسوية أمريكية وناشطة في مجال الدعوة لحقوق المرأة، وُلدت في العام ١٩٥٢م، واشتُهرت بمقارباتها بعد-الحداثية لقضايا العنصرية والرأسمالية، أخذت هذا الاسم الذي أرادت أن تشتهر به من اسم جدتها الكبرى لأمها Bell Blair Hooks. [المترجمة]

(٢١) «القمع هو غياب الاختيارات» (hooks, 1984, 5).

(٢٢) *تقصد الكاتبة من الموطن أو الوطن home واقع ثقافتها الغربية الاستعمارية، أو التي كانت استعمارية وينبغي أن تصبح بعد-استعمارية لا ترفض الآخر، ولا تعتبره تابعًا أو مُهمشًا. [المترجمة]

الفصل الرابع

كيف نفكر تفكيرًا عالميًّا: توسيع حدود الخيال

لورين كود

> ما نتمسَّك بأنه يمثِّل طبيعة المعرفة، ليس متحررًا من الثقافة، بل يتحدَّد ويتعيَّن بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة.
>
> أوفيليا شوته

أناقش هنا بعض التساؤلات الإبستمولوجية التي تثيرها مشروعات محاولة التفكير تفكيرًا عالميًّا، وذلك في ضوء استحالة تأكيد تماثل العالم. وعن طريق قراءة مقال لتشاندرا تالبيد موهانتي، أُلقي الضوء على إحدى استراتيجيات الإبحار في مشروع، بيئي، من هذا القبيل. وأختم حديثي باقتراحٍ مفاده أن حدود الشمال–الجنوب بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية قد ولَّدت بضعًا من مسائل الغيرية الثقافية التي لم نعترف بها بعدُ.

إن الشعار «فكِّرْ عالميًّا وتصرَّفْ محليًّا» لَشعارٌ مُلهم للنسوية الغربية، ويمثِّل تحدِّيًا في الأسئلة الإبستمولوجية التي يطرحها. إنه وليد التفاؤل واليأس. ما يمنحه من تفاؤلٍ تتجلَّى آفاقه في التأثيرات التحولية للمشاريع التحررية التي تقع داخل نطاق المعرفة المحلية المسئولة (بحدودها القابلة لأن تكون موضع تفاوض)، وفي خيال الممارسين، وفي قدرته على الامتداد إلى أمكنةٍ أقل اتسامًا بسمة المحلية. تحمل الإنجازات المحلية تعزيزًا وصقلًا للمعارف التي تَمُدُّنا بها الممارسة. إنها تقوِّي أو تعدِّل مضمون المفاهيم الحاكمة للعدالة والحق، تَشِي بتفاؤليةٍ في مصلحة المجال العالمي للنسوية. ومع هذا تبقى مخاطر

المغامرة إلى ما هو أبعد: مغامرة اقتحام أقاليم — خطابيًّا أو جغرافيًّا أو ثقافيًّا — حيث نجد المنظِّرين والناشطين لا يعرفون ما يتحدثون عنه، وحيث اليقظة في مواجهة الإمبريالية المعرفية والاستعمار المتجدد إلزامٌ ثابت. لذلك تكون التشاؤمية في الغالب أمرًا جيدًا حين يبدل المنظِّرون/النشطاء مواقعهم، يحاولون إعادة تمثيل أدوار النجاح المحلي على الصعيد العالمي، يواجهون ضيق حدودهم، ويأسهم من عدم القدرة على الانتقال إلى مسائل أخرى شبه محلية وتأثيرهم فيما وراء الخيال الذي يمكن معرفته على المستوى المحلي. مثل هذه الأفكار مغروسة في الشعار «فكِّر عالميًّا وتصرَّفْ محليًّا»، الذي رفعه المؤتمر الدولي للتخصصات المعنية بالمرأة في أديليد Adelaide في العام ١٩٩٦م، حيث تراوحت المناقشات بين اليأس والتفاؤل.

وفي مؤتمر «الجمعية الفلسفية الأمريكية (.A.P.A)» الذي عقد في العام ١٩٩٧م، طلبت شعبة المحيط الهادي من المشاركين في ندوة «النسبوية الثقافية والنسوية العالمية»، عبر خطابات الدعوة الموجهة إليهم، أن يعالجوا «المعضلة البادية التي تطرحها المتطلبات المعيارية للنسبوية الثقافية حين تتصادم مع العقيدة الأخلاقية التي يتمسكون بها بشأن ما هو عدل وحق» (التشديد من عندي)،[١*] وأن يقترحوا «نموذجًا نظريًّا» مستجدًّا لمواجهة التهديد الإمبريالي الثقافي المتضمن في «الاستراتيجية العالمية المتفائلة للمقاربة النفعية ... التي تدعمها العقلانية الأخلاقية»، يلح هذا التهديد إلحاحًا خاصًّا على حياة النساء، حيث الالتجاء إلى النسبوية الثقافية يزعم مناعة محلية في مواجهة النقد العالمي، كما في تحذيرات أصحاب النسوية الغربية البيضاء الموسرة بـ «التراجع» عن إدانة ممارسات تفرض تدهور وضع الأنثى واستغلالها، في المنزل أو خارجه، وهو ما يختلف تمامًا عن «عاداتنا وتقاليدنا». ختان الإناث مثالٌ واضح — بل هو استشهاد صارخ — للممارسة الراسخة محليًّا التي تخرق مبادئ النسوية (الغربية)، وبشأنه نجد أن التعبير المكرور المبتذل «لحم إنسان سمٌّ لإنسان لآخر» يصعب ضغطه ليزعم براءة سياسية.

وأنا أفترض، في هذه المناقشة، الحاجة الملحَّة لمعرفة من الذي يوضع «معتقده الأخلاقي الذي يشدد في التمسك به» على المحك في هذه المساجلات التي تخترق الخطاب السياسي الليبرالي عن التسامح. ولكني لا أفترض، ولا حتى بصورةٍ ضمنية (على نحو ما يبدو سؤال الندوة المذكورة)، أن الهدف هو الهروب من النسبوية الثقافية، على الرغم من طبيعتها المثيرة للجدل. وإذ نقرأ التفاؤل العالمي بوصفه مشروعًا لإحراز الحد الأقصى من التجانس (الاقتصادي-الاجتماعي) وكفاءة الإنتاجية المادية بشكلٍ موحد عبر الموارد

العالمية البشرية و«الطبيعية»، فإني أعتبر هذا التفاؤل متواطئًا حتمًا في تعزيز الإمبريالية الثقافية؛ وبالتالي في تطعيم حدود الخيال المعرفي باليقينيات الذاتية للعالم الموسر. إني أضع تخطيطًا نظريًّا للتفاوض من داخل الاختلافات التي تتَّخذها النسبوية الثقافية والنسوية العالمية منطلقات لهما بأشكالٍ مختلفة: إنه نموذج بيئي نعتمده لأنه بارز على مستوى العالم في توسيع حدود الخيال (أو الخيالات) تجاه الحساسية المحلية المستجيبة والمسئولة، سواء كانت قريبة من «الوطن» أو بعيدة عنه.

إن استهداف أسئلة إبستمولوجية على طول خط طيف العالمي/المحلي، إنما يثير أسئلةً عفَّى عليها الزمن بشأن النسبوية مقابل المطلقية. وفي قمة أوان الإمبريالية الثقافية سادت خرافةٌ مفادها أن التبادل الحقيقي بين المحلي والعالمي كان ممكنًا، سادت على الأقل في مراكز القوة الاستعمارية؛ وبالتالي كانت مهيمنة على الأصوات المسموعة في تلك المسائل. كانت المعارف المنتجة والصوابية الماثلة جميعها عليمة بمفاهيم للحق والعدل تزعم عمومية: كانت الرسالة الاستعمارية هي مد نطاقها لتصل إلى الأقاليم غير «المستنيرة»، حيث سيتم بموجب ذلك الاعتراف بهذه المفاهيم كحقيقةٍ واضحة بذاتها. وكانت إشراقة العلم الوضعي التجريبي في ذرا القوى الاستعمارية تعزيزًا لذلك النموذج. ودعمت الصلاحية الكونية العامة البادية في جل العلوم الطبيعية من قدرة العلم على الزعم بمواءمته عالميًّا؛ وبالتالي على أن يضرب عُرض الحائط بالخزعبلات المحلية. وفي اقترانه بالفرضية الأولية الملحة بوحدة العلم، ألهب الاعتقاد بأن كل الحقائق المحلية — أي التي لا تنتمي إلى ذلك العلم الفيزيائي — تقيم مصداقيتها على قدر ما تبديه من مثولٍ يتجاوز نطاق الحدود المحلية فقط. على أن ارتباط العلم بالاستمرارية يستحق اهتمامًا جادًّا. إن نقاد النسبوية، على الصعيدين الثقافي والمعرفي، غالبًا ما يدعون أن النسبوية هي الأخرى فرضية أولية لأصحاب الامتياز الفائق الذين يرون أنفسهم في وضعٍ يستطيعون معه تشكيل هذا العالم بصورةٍ جيدة، متجاوزين المعوقات المادية. ولكني أعتقد أن هذه الحجة التي يطرحها المناهض للنسبوية حجة مثلومة، يطعن فيها الاعتراف المعارض بأن أصحاب الامتياز الفائق هم — على وجه الدقة — الذين يزعمون أنهم يملكون مفاتيح القصة الواحدة الحقيقية، مفترضين أن حديثهم يتجاوز حدود المكان وموجَّه للجميع، ويصادرون على استقلال المادة الذي يعزِّز الوهم الموضوعيَّ، وباسم هذا الوهم توصم النسبوية بأنها لا عقلانية. أولئك فقط هم الذين يستطيعون تخيُّل أن العقائد التي نستمسك «نحن» بها هي نواتج مباشرة للعدل وللحق، بألف ولام العهد.

وإذ يزكِّي هذا استحالة تأكيد التماثل على مستوى العالم، ولا حتى تحت اسم التضامن الأختي بين النساء،[٢*] وبعد كل ما شكَّل الثقافة الغربية من مركزيةٍ إثنية ومركزية-ذكورية وطبقية ومركزية-أوروبية ومركزية عقيدة الميل إلى الجنس الآخر، وما سوى هذا من «مركزيات»، ومع الآثار القمعية الاختزالية للعلوم الاجتماعية النفعية-الوضعية التي تتعاون في تسويغ شرعية «التفاؤل العالمي»، فإني أقترح أن التفكير العالمي المسئول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضًا نسبوية إبستمولوجية مخففة مرتبطة بـ «نزعة ارتيابية صحية»[٣] إني أعمل بمفهوم متقلص للنسبوية ينأى عن منع مقولة «كل شيء يصلح anything goes»،[٤*] التي يكيل خصوم النسبوية ضدها الهجمات. إنها نِسبوية «مخففة» في اعترافها بأن بنية المعرفة دائمًا كأي شيءٍ قديم الشكل أو الصنع تقيدها مقاومة الوقائع المادية والاجتماعية-الإنسانية. ومع هذا يمكننا أن نستعير كلمات بيتر نوفيك Peter Novick بأن النسبوية هي الاعتراف «بتعددية معايير المعرفة، وإنكار إمكان معرفة الحقيقة المطلقة الموضوعية الكونية» (١٩٨٨، ١٦٧)[٥] وفي هذا السياق تتجلَّى في النسبوية «نزعتها الارتيابية الصحية» في رد فعلها ضدَّ مزاعم عالمية مفرطة وغير مسئولة، خضع إفراطها للمساجلة والمفاوضة بشكلٍ جماعي مع المراعاة الواجبة للخصوصيات المحلية والمضامين العالمية.

والآن قلَّة من النسويات اللائي يتَّخذن مواقعهنَّ في مناطق سيطرة الثقافة الأنجلو-أمريكية، يمكن افتراض أنهنَّ يتحدثن عن المرأة حيثما تكون، أو من ناحيةٍ أخرى عن نساء «مثلنا تمامًا»، خصوصًا وأنه ليس من السهل أن نحدِّد بدقَّة «نحن» و«نا» لنزعم تجانسًا. وعلى معارضي النسبوية افتراض «أننا» جميعًا متطابقات في الهُوية، ولأغراضٍ إبستمولوجية يتصادف للظروف المادية-المحلية أن تمارس فعلها في وضع بعض القيود؛ ذلك أن مغزى العالم يتحدَّد لنا جميعًا بالطريقة نفسها، و«المعرفة لها معنًى كوني عام يتوحد إيقاعه»[٦] وأنا على أي حالٍ آخذ دعوى أوفيليا شوته مأخذ الجِد، وهي دعوى مفادها أن «ما نتمسك بأنه يمثل طبيعة المعرفة متحررًا من الثقافة، بل إنه يتحدَّد ويتعيَّن بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة» (التشديد من عندي ١٩٩٨، ٥٥). وليس مأربي أن أضمَّ شوته إلى قائمة المشاركين في بدعة النسبوية، ولكن أن أوضح دوافعي، وبصحبة فييرآبند أجد في النسبوية «سلاحًا ضد الطغيان الفكري» (١٩٨٧، ١٩).

ومثل معظم الأسلحة، هناك حدود لفاعليتها، ولنأخذ القانون الذي سنَّته جماعة طالبان في أفغانستان، ويشترط أن تكون النوافذ السفلية محجوبة تمامًا بالستائر، والنوافذ

العلوية محجوبة بستائر لا تقلُّ عن ستة أقدام؛ كي لا تثير رؤية النساء مشاعر الرجال! النسبوية التي توجب التسامح التام لن تجد أساسًا للإدانة. وأظل غير نادمة في مواجهة التذكير بهذا، ليس لكي «نجعل آلاف الطغاة يزدهر طغيانهم»، ولكن لأنه حتى لو كانت النسبوية —النسبوية الثقافية الحاسمة — تتطرق إلى ما هو ضد الحدود الخاصة بها في مثل هذه الظروف، فمن البيِّن أنها أفضل من البدائل الإمبريالية التي لا تعترف بحدود. وليست النسبوية التي أصدق عليها موقعًا للتسامح التام: إنها حاسمة ومخفَّفة معًا. إن ثنائية النسبوية–المطلقية الفاصلة، مع تحذيراتها ضد عجز التسامح أو السكون السياسي إزاء اللاحسم، ترتبط تاريخيًّا بالنواتج الجانبية لموضوعية النزعة العلموية الوضعية. تلك الثنائية تنصب فخًّا من المفاهيم، تأثيره في الخطاب أقوى من تأثيره في الممارسة الفعلية، وتطالب النسويات وسواهن من أصحاب الاتجاهات بعد–الماهوية بالانخراط في طقوسٍ للتنازلات التي تصرف الانتباه عن الفطنة التأويلية الذكية التي تفضي إليها النسبوية الحاسمة المدروسة جيدًا والحساسة للمحلية.

رجع صدى موقفي فيما تصدق عليه لوري شريغ Laurie Shrage نصيرة النسبوية، وذلك في كتابها «المعضلات الأخلاقية للنسوية Moral Dilemmas of Feminism» الذي هو عمل تأويلي على نحوٍ صريح. ولعلَّ أكثر مكوناته فاعلية في هرمنيوطيقية الارتيابية التي تأخذ حذرها من الموضوعية ذات العمومية الكونية والأوصاف المحايدة والأحكام. يقوم هذا العمل بشكلٍ أساسي على «المقارنات العابرة للثقافات» التي تمكِّن من «النقد الحاسم» (Shrage 1994, 26–27). وأعتقد أن النسوية في نهايات القرن العشرين يجب عليها أن تعمل في الأراضي الواقعة بين المحلي والعالمي (ومع ذلك، ليس في منطقة وسطى ولا في السكون أو التسامح الذي تتساوى أمامه كل البدائل). يبالغ مناهضو النسبوية في تأثرات «المنحدر الزلق» للتعاطف النسبوي، والذي نادرًا ما يفضي منطقه إلى الهبوط بصنع — المعرفة إلى أغوار اللاعقلانية غير النقدية؛ ولذا، فأنا أقل اهتمامًا بحل المعضلة المطروحة أمام المشاركين في ندوة مؤتمر شعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلسفية الأمريكية»، وأهتم أكثر بأن أرى كيف يمكن أن يفيد هذا في إرشاد إنتاج المعرفة والممارسات الأخلاقية السياسية، بالعمل فيما بين المحلي والعالمي، النسبوي المطلق والمطلق النسبوي.

ولكي أصطنع بؤرةً تتمحور حولها تحليلاتي منهجيًّا ومعرفيًّا، سوف أتقدم بقراءةٍ لمقال تشاندرا تالبيد موهانتي (١٩٩٧) «العمال النساء».[٧*] وسيناريوهات الرأسمالية:

أيديولوجيات الهيمنة والمصالح المشتركة وسياسات التضامن Women Workers and Capitalist Scripts; Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity»، يشير عنوان المقال إلى أنه يشتبك بتعدد الثقافات وبالعالمية، ويطرح موطئًا للولوج إلى المطالب الناشئة عن إلحاح التفكير على الصعيد العالمي، لعدة أسباب: فأنا أقرؤه كعملٍ في أفضل أنماط الإبستمولوجيا الطبيعانية، وأستصوب قدرته على توسيع حدود خيال قرائه ليس عن طريق التجنيس أو تجميع الغريب والمألوف، بل عن طريق التحديد الحذر الواعي للنواتج العالمية المستخلصة من رسمٍ مرهف لخرائط المحلية في مقارناتٍ نقدية عابرة للثقافات. تحدِّد موهانتي مجالًا مؤثرًا للدليل الذي يبين الآثار القمعية للتفاؤلية العالمية، خصوصًا بالنسبة إلى عمل المرأة، وأنا أقرأ مقالها من حيث إنه يقدم إشارةً بيِّنة لكيفية المُضِيِّ قدمًا في تطوير جهاز إيكولوجي،[٨*] قُدَّ على قَدِّ النظرية مثل هذا الذي أعمل من أجل تنقيحه. لم أختر الانخراط في نقد تفاصيل تحليلها هنا، ولا استجواب فرضياته النظرية، بل اخترت قراءته خِصِّيصى؛ لأنه مطابقٌ لمقتضيات تطوير الاستراتيجيات المنهجية من أجل تفكيرٍ عالمي تؤطره البيئة الطبيعية.

وفي مقالٍ لي يستهدف المضامين النسوية للإبستمولوجيا الطبيعية لكواين وما بعد كواين (Code 1966)، أتمسك بأن المختبر ليس المكان الوحيد ولا هو المكان الأفضل لكي يدرس الإبستمولوجيون المعرفة الإنسانية «الطبيعية» من أجل تنقيح إبستمولوجيات تستمسك بتواصلٍ أوضح في الخبرات المعرفية — «المعارف الطبيعية» — بأفضل مما توضحه الإبستمولوجيات الأصولية ...[٩*] المعيارية-الأولانية. وإني لأناصر تحويل الانتباه إلى كيفية صنع المعرفة وانتشارها في مواقف سوف تترافق معها الدعوة الأكبر إلى عنوانٍ صعب المنال هو «الطبيعة»، ينصبُّ اهتمامي على سبل جمع الدليل التجريبي وعلى الفرضيات المتعلقة بمجال الدليل من حيث ما يؤديه في النظريات التنظيمية. دعواي بإيجازٍ هي أن الدليل المأخوذ من مواقع أكثر دنيوية لإنتاج المعرفة يمكن أن يهبنا نقاط انطلاق نحو البحث الطبيعاني أفضل، وإن تكن أقل تنميقًا من تلك التي يهبنا إياها جُل الدليل المختبري؛ لأنه أكثر طواعية في التحول إلى نضدٍ تُسن فيه مسائل المعرفة في حياة الناس وسياسات المعرفة. غير أن دليل الحياة اليومية جدًّا هذا لا يفضي إلى نواتج «وصفية محضة»، وهي تهمة اعتاد أعداء النزعة الطبيعانية توجيهها (Kim 1994). إن التوصيفات ورسم الخرائط والأحكام التي تفصل الدليل عن الضوضاء العارضة دائمًا مشبعة بالقيمة، ناتجة عن محلٍّ ما وعن اختيار شخصٍ ما أو جماعة ما، وهي بالتالي،

مثيرة دائمًا للجدل، الأوصاف الجيدة لا تفصح عن نفسها، ولا هي نهائية؛ لأن راسب أوصاف الحس المشترك المسلم بها تفتي بالتصورات اليومية والمهنية للعالم وكيف يكون، وكيف يمكن «لنا» أن نعرفه.[١٠] وإذا كانت الإبستمولوجيات الأصولية تعمل بتوصيفاتٍ خاطئة للمعرفة «الطبيعية» والذاتية المعرفية — وهذا ما أراه — فالتوصيفات الأفضل إذن مسألة حيوية. إنها محفزات للنقد الجيد، المبادئ المعيارية تُطعم خامتها، وهي أسس نسوس عليها ونعمل.

في مقال موهانتي أمثلة تطلعنا عليها التجربة، وتخضع لتحليلٍ تأويلي، وأنا آخذها كمثالٍ نموذجي للبحث الطبيعاني المحلي الذي يستطيع تمكين المعارف العالمية (في تميزها عما هو محلي)، وفي داخله النسبوية الثقافية مصانة حقًّا؛ ومع هذا تجعل الاستراتيجيات العالمية ذاتها نابضة ماثلة. محور اهتمامات موهانتي عمل المرأة، وخصوصًا المرأة في العالم الثالث، ترسم خرائط الاستراتيجيات والممارسات عبر مواقع أربعة توجد فيها المرأة منخرطة في العمل الإنتاجي، في المنزل أو في «الخارج»، غرضها تبيان كيف يتم تمثيل عملها وقوتها الفاعلة ككادحة، في كل موقع، داخل إطارٍ تصوري يكشف أيضًا عن راسب تصورات «الطبيعي»، الذي يطبع الاجتماعي ويطبع القسمة المنزلية للعمل في مواقف تختلف بقدر اختلاف مصانع وادي السيلكون عن صناعة شرائط الزينة «في المنزل» في نارسابور، ومواقف المهاجرات العاملات في بريطانيا.

إني أستخرج وضعًا معرفيًّا أجده متضمنًا في حجة موهانتي، من حيث هي مثال لممارسة الإبستمولوجيا التطبيعية. إنها تبين كيف أن التصورات التي نتلقاها عن المعرفة ثاوية في «التاريخ الطبيعي للبشر»، وهي جزءٌ لا يتجزأ منه، تعرض الدور المتفاوت الذي تقوم به جماعاتٌ اجتماعية مختلفة [عديدة] في تشكيل وتدعيم اقتصاد اجتماعي-سياسي مجنوس إلى حدٍّ كبير، وترفع النقاب عن «الطابع الأيديولوجي لنسق القيمة» الذي يضمن هذا الاقتصاد من وراء مثول الموضوعية والصحة الكونية العامة.[١١] تورد موهانتي دليلًا تم تحجيمه برهافة، لتبين أن هؤلاء العمال النساء يمكن أن يعرفن، ويعرفن بالفعل، عن أنفسهن وعن عملهن وعن الأسرة وعن النظام الاجتماعي والذكورة والأنوثة داخل الصورة الاجتماعية المهيمنة التي تكبل إمكان انطلاق الخيال إلى ما يتجاوزها، تقترح موهانتي روابط، وتنطلق من عالم عامة الناس لترسم نقاطًا تحدد كيف أن «منطق الرأسمالية على الساحة العالمية المعاصرة» (١٩٩٧، ٢٨) يستغل نساء العالم الثالث ونساء العالم الأول معًا، غير أنها تشدد على أن الطريق الأوحد لفهم الخصوصيات المحلية هو أن «نولي

الانتباه لاشتراك واختلاف التواريخ العامة، عندنا/عندهم» (٢٨). يعارض مقالها صراحة «الأفكار اللاتاريخية عن الخبرة المشتركة والاستغلال، أو صلابة نساء العالم الثالث وما بين نساء العالَمين الأول والثالث، وهذا يسهم جميعه في تطبيع المقولات المعيارية للنسوية الغربية عن الأنا والآخر» (٢٨). وهكذا تعمل موهانتي بحذقٍ وبراعة داخل النسبوية الثقافية والنسبوية العالمية، من دون أن تسلم بقوةٍ خطابية متجانسة. ولكن تبين كيف أن النسبوية في فعاليتها الرهيفة إزاء الفوارق عبر الحدود تستطيع رسم خريطة للمعارف المتفاوتة لتؤسس الروابط وصلات القربى والعموميات، ولا تكون أبدًا مطلقة بل قابلة دومًا للتفاوض.

إنها عملية اطِّلاع على المعرفة، والمعارف التي تنتشر في هذه العملية تفتح الباب لمقارناتٍ مطلعة ونقد عليم، من الناحية الإبستمولوجية ومن الناحية الأخلاقية-السياسية معًا، عبر هذه الروابط التي لا هي استيعابية ولا هي انشقاقية. تبين موهانتي كيف أنه، مع اختلافات المواقف المحلية، «يتم تعريف النساء بعلاقتهن بالرجال والاقتران الزواجي»، وأن العمل «يؤسس على الهوية الجنسية، في تعريفاتٍ عينية للأنوثة والذكورة والميل إلى الجنس الآخر» (١٢). إنها تخرج بدليلٍ دامغ لتبين، مرة أخرى بشكلٍ مخالف، «استغلال أجساد النساء وكدحهنَّ لتوطيد أحلام عالمية ورغبات وأيديولوجيات للنجاح وللحياة الطيبة» (١٠). إن رسم موهانتي لتلك الخرائط «يصوِّر بدقةٍ العلاقات التبادلية بين الجنوسة والعرق والإثنية وأيديولوجيات العمل التي تموضع النساء في سياقاتٍ استغلالية معينة» (١١). إنها تفضح أطر مفاهيمية تجعلنا «نستطيع تَفهُّم الموازاة النسقية للأعمال المنزلية» (٢١)، وتقرر أن النساء يقولبن في داخل ... هويات تعرِّفهنَّ ... بأنهنَّ لسن عاملات (١٤). العرضية وإمكان الاختلاف، والذرائعية المحلية لتلك التعريفات «التطبيعية» للعمل والعاملات تنبثق من تحليل موهانتي، برفقة آثار الجهاز الأيديولوجي المعقد الذي يجند لدعم بنيات استغلالية تزدهر على أكتافهن.

تتواتر هذه الأقاصيص التي تُمعن في التفاؤلية، بقدر ما تمعن في التشاؤمية. تؤكد موهانتي على «محنة النساء العاملات الفقيرات وخبراتهن في البقاء وفي المقاومة، من أجل خلق أشكال تنظيمية جديدة لكسب لقمة العيش وتحسين حياتهن اليومية ... وهذا يمنح إمكانات جديدة للكفاح وللفعل» (٢٣). وتومئ الخرائط التي ترسمها إلى منهجيةٍ مقارنة تقوم على «مرسى جغرافي»، وهي تعتقد أنها منهجية تبين لنا أن «المحلي والعالمي يتواصلان حقًّا، من خلال علاقات التوازي والتقابل، وأحيانًا الميل إلى التقارب ... وهي علاقات تضع

النساء في مواقعهن كعاملاتٍ بشكلٍ يختلف أو يتماثل»[١٢] وتغدو هذه التماثلات والتباينات الخطوط المتقاطعة للتقويمات النقدية للمعرفة المتداولة التي تهجر الاستنباطية من أجل نسبوية استقرائية[١٣*] معتبرة، رهيفة للتفاصيل بقدر ما تتجنب الاختزالية، لكي تناصر تعددية التحليلات والمناهج.

هكذا يساهم مقال موهانتي أيضًا في مشروعٍ نظري أكبر يبين أن النسبوية في مقابل المطلقية، من حيث هي إطار إبستمولوجي تنظيمي، ثنائية مفروضة أكثر من أن تكون «طبيعية»، وعن طريق الأمثلة المضادة تبين لماذا يكون العمل داخل قيود هذه الثنائية مناوئًا للمناقشة المعقولة «لما هو عدلٌ وحق»، ولماذا يكون اختيار أي «طرف» من طرفيها يستهل طريق السقوط إلى منحدر الظلم. وعلاوة على هذا، تكشف دراساتها عن التفاؤل العولمي باعتباره واحدًا من طرق نحو العدالة والحق ولعله الطريق الأقل قابلية للتطبيق، وذلك على وجه الدقة بسببٍ من اختزاليته، التي لا تتطلب أية حركة تتجاوز حدود الخيال الضارب بجذوره في إمبريالية الوهم بالتماثل مع الذات، وذلكم هو أمضى اللمحات النقدية في المقال.

أما في البعد الإبداعي للمقال، فرسوم الخرائط تلك مماثلة لسرديات المناطق-الحيوية[١٤*] التي هي جزء لا يتجزأ من المراجعات المجازية للإبستمولوجيا المصبوبة في قالبٍ إيكولوجي. مثل هذه الإبستمولوجيا، التي أعمل في الوقت الراهن على تطويرها، سوف تتجنب عالي وسافل الخطاب البياني[١٥*] للتمكن والهيمنة الذي يستمسك بثنائية النسبوية-المطلقية في المكان، كأنه الرقيب المتمكن: الخطاب البياني الذي يدعم حلم (ولنقرأه: كابوس) التفاؤل العالمي، تلعب سرديات المناطق-الحيوية دورًا بنائيًّا في التفكير الإيكولوجي؛ لأنها بتعبير جيم تشيني Jim Cheney، ترسو على أساس الجغرافيا، وليس على أساس السردية الخطية للذات التي تتخذ شكلًا ماهويًّا؟ (١٩٨٩، ١٢٦). إن سرديات المناطق-الحيوية ترسم خريطةً للعلاقات الإيكولوجية المحلية عن طريق كشف الشروط، الفيزيقية والخطابية معًا، التي تدعم و/أو تهدد الحياة البشرية وفاعليتها داخل خصوصيات الموائل والمؤسسات والمناطق والبيئات والمجتمعات، وعلاقاتها المتداخلة التي نتتبعها على انفصالٍ ونرسم معالمها، وتتمثل صلابتها في رهافتها السياقية، في قدرتها على عرض الظروف الجينالوجية[١٦*] (مواطن القوة) في صنع المعارف وانتشارها، وعرض الظروف المماثلة عبر المناطق المتاخمة والمناطق الأبعد. أما مخاطرها ففي اجتذاب ضيق أفق التفكير وتخاطر بالانبثاق عنه، شأنها في هذا شأن كل خطابٍ محلي: إنها

تخاطر بالتصديق على الرومانتيكية والنرجسية الجمالية، سرديات موهانتي تتفادى هذه المخاطر، حين تشير إلى التفكير الإيكولوجي الواعد.

بالتركيز على تفاصيل الذاتيات والأيديولوجيات والممارسات والقيم، وعلى الروابط والقواصم التي تفصل وتربط بينها، يبتعد التفكير الإيكولوجي عن الأنا-وحدية الفردانية التي تأتم بها الإبستمولوجيات والأخلاقيات في التيار الفلسفي السائد. وفي حين تقبل فرضيات التماثل المتجانس ذلك المعتقد الذي ذكرته أنا فيما سبق؛ أي إن كل ما هو محلي يمكن أن يقوم بوظيفته ليحل محل ما هو عالمي، فإن التفكير الإيكولوجي يحترم الحدود، غير أنه يتحمس لعبور الحدود في اهتمامه بتفهم الصلات، معترفًا بالتمزقات، وينقل المعاني عبر الاختلافات المحلية نقلًا مسئولًا ليحافظ على المعنى ويمد نطاقه في الوقت نفسه.

مجمل القول إن دراسات موهانتي لعمل المرأة تمنح قراءها، بعد كل شيء، سبلًا لتخيل كيفية التفكير والفعل محليًّا وعالميًّا معًا. وعلى الرغم من التشاؤمية التي سادت مناقشتي هنا، فإن مقصدي، أيضًا، أن أهيب بضرورة التفكير العالمي. تسهم المقارنات المحلية-العالمية إسهامًا حاسمًا في الانعكاسية التي تميز التفكير في أواخر القرن العشرين، وتسلط الضوء على العرضية والغرابة فيما هو مألوف ومحلي، وحتى وهي تفتح إمكانات لم تصبح بعدُ موضوعًا للتفكير فإنها تتوارى بفعل افتراضات وممارسات محلية راسبة. وحتى أدق أشكال التفكير في المحلي وأكثرها تفصيلًا تخاطر بفقدان استبصار آثارها القمعية، وكيف أنها غالبًا ما تكون، في واقع الأمر، عالمية في توجيهها لقواها نحو الاستغلال. وهكذا يكون التفكير العالمي جوهريًّا لنفهم كيفية الحفاظ على السلطة والامتيازات من جانب الشركات والأنظمة والعمليات والأجندات التي هي بلا جدال محلية خالصة، تُذكرنا غان جريمشو Jean Grimshaw بـ «الآثار العميقة على حياة النساء» من جانب «الشركات المتعددة الجنسية التي هي في العادة قصية نائية عن خبرة الحياة اليومية» (١٩٨٦، ١٠٢)، يجب تتبع واستجواب هذه الآثار في الأدوار الإقليمية الواسعة الاختلاف لتلك الشركات.

إن السرديات الإقليمية-الحيوية المسئولة تتمتع بتعدد المناحي وبالنقد الذاتي، لا واحدة منها تبرز كخبرٍ نهائي أوحد؛ ومن ثم فإن تركيزي على تحليل موهانتي لا يعطي إلا تخطيطًا عامًّا لكيفية عمل مثل تلك السرديات، وإذ تنبني من كشوف مشاريع عديدة، فإنها مستمرة، مفتوحة لإعادة التقويم المتواصل، متأهبة لاستهداف المراجعات التي

تتطلب كشف التنافر. ليس الهدف تركيبًا نهائيًّا، ولا هو التقارب في نهاية المطاف، بل هو تمهيد الأراضي لسردياتٍ أفضل يمكن اتخاذها في العودة إلى الموقع، وإعادة بناء الموقع إذا لزم الأمر، ولكن من دون إيقاف الفعل في الوقت نفسه. إن استخدام هذه السرديات كفرضياتٍ يُظهر فعاليتها ويظهر قصورها، ويمكن أن يبدو كمطلبٍ غير معقول. بَيد أن الخاصية التجريبية المستجيبة للأدلة لمثل هذه «الممارسة العميقة التفكير» (Heldke 1992) تشهد على إمكانياتها.[١٧]

إن النسوية العالمية عند موهانتي تتجاوز حدود التنظير للاختلافات بين «النساء» في وسطهن وداخل عوالمهن، وتعمل، أيضًا بشكلٍ مختلف، منطلقة من «سياسات الاختلاف» في التأكيد على القيم والسلطة والمعاني داخل مواقع انتظمت في شكل تراتب هرمي، مواقع ذاتيات العامل و/أو المستهلك. وباقتفاء خطى بارنت Barnet وكافانا Cavanagh، ترسم خرائط الساحة العالمية عبر أربع «شبكات» متداخلة: بازار الثقافة العالمية، والسوق التجارية العالمية، ومكان العمل العالمي، والشبكة المالية العالمية (١٩٩٧، ١٠)، في كلٍّ منها تعمل أيديولوجيات الذكورة والأنوثة والجنس على تأبيد الحرمان النفسي والاجتماعي للنساء. هذه الرسوم الخرائطية التي تتَّسم بسمةٍ إيكولوجية أولية بدائية تتبع عددًا محدودًا من الخيوط عبر الممارسات والأيديولوجيات للكشف عن شبكة عمل الفواصل والروابط، كلاهما يمارس الفعل بشكلٍ جزئي، غير أن قوته التفسيرية — ربما — تكون مرنة بما يكفي لتمتد إلى ما يتجاوز حدود صورها الخيالية التي تكونت مبدئيًّا.

إنني أتصور إبستمولوجيا قُدت على قدِّ البيئة الطبيعية، وسوف تعمل بشكلٍ مماثل: لا يمكن أن تسفر عن مجرد ترسيم عشوائي لخرائط غير مميز يهدف إلى تسجيل كل المعروف عن موقعٍ محلي معين. وهي بهذا لا تكون قبل وقوع الواقعة محايدة إزاء ما تبحث عنه: فرضياتها وأطر مشاريعها — سياقها للاكتشاف وللتبرير — مفتوحة على السواء أمام الفحص الدقيق. وبينما ترسم موهانتي خرائط لعمل المرأة، وأسواق استغلال العمالة والفقر، ثمة ترسيم آخر للخرائط يكون قد بدأ من مكانٍ مختلف. بَيد أن الإقرار بمثل هذا يستدعي النقد فقط من جانب المنظِّرين الذين يعتقدون أنه يمكن أن يكون ثمة أجندات متحررة من الاستعلام. في هذا المشروع التنقيحي لا نهدف إلى أجنداتٍ متحررة من جمع الأدلة ومن التأويل. غير أننا حين ندرك أن الدافع المحرك للأجندات هو البحث والاستقصاء فإن هذا يلزمنا بالحذر من السماح بترسيخ هذا التخطيط، وتشكيل حدود صارمة، حيث إنه يكبل حدود التساؤل على قدر ما يتيحه. وواحدٌ من التحديات المنهجية

يتمثل في الحفاظ على التساؤلات مطروحة على «خط السير»، وفي هذا نجعلها مفتوحة مع المفاجآت التي يمكن أن تتحدى الأجندة أو تزيحها جانبًا.

إن ما أحببته في جدول عمل موهانتي هو طريقة التساؤل، تموضع صوت المتسائل، وكيف يدع الدليل يتحدث — على الرغم من أنه لا يدع الدليل يتحدث بأسلوبٍ ساذج أو من دون مجادلة، ولا هو يدفع الدليل دفعًا إلى صناديق جاهزة. إنها أجندة تفترض المستمع المسئول، وتقترح روابط ووقفات قصيرة من الآخرين، وتتطلَّب اليقظة لمواجهة دفع الحدود إلى آمادٍ بعيدة، حتى لو كانت حدود المعرفة الخيالية. وقد يبدو هذا مثل تحذير يأتينا من الحس المشترك. بَيد أن مثل هذا الاستماع اليقظ الحذر لا يمثل خاصية تميز الاستراتيجيات النفعية للتفاؤل العالمي، التي تُظهر قدرًا ضئيلًا من الاهتمام بالآثار الإيكولوجية، سواء كانت محلية أو عالمية، حَرْفية أو مجازية. مثل هذه الآثار تدخل في نسيج النموذج الذي أقوم بتطويره: إنها تقيم الحجة بقوةٍ وفعالية ضد الإمبريالية الثقافية.

وما الذي يمكن أن تفعله هذه الأفكار لي أو «لنا» من أجل إتاحة الحديث عن أنشطة، من قبيل أنشطة طالبان التي تشربك بعنف هذه الصورة المحمودة؟ من الصعب الاعتقاد أن «نحن» و«هم» نستطيع الدخول في حديثٍ غربي يضم الهنود الحمر لنولد تفاهمات عابرة للحدود يتطلبها التفكير العالمي. لماذا قد يرغبون هم في تبرير أفعالهم لنا؟ بيد أن الحدود أقل صرامةً مما تبدو، هناك تواصلات لافتة بين إضفاء السمة الجنسية على النساء — «الولع الهستيري بأجساد النساء» (Foucault 1978, 104) — الذي يغذي تحريمات طالبان، وبين المنزع العالمي نحو إضفاء السمة الجنسية على حيوات النساء وعملهنَّ الذي تورد موهانتي تفاصيله.[١٨] وحتى في ثنايا توثيق موهانتي لعمل المرأة الخفي والفقر المدقع، تتمسك بترددٍ — أنا أحييه — في الزعم بعالمية الحقائق الأخلاقية-السياسية وصرامة الموقف الأخلاقي. ولكن هل يصل هذا التردد إلى حدوده بالإشارة إلى مثل تلك الأشكال من التطرف؟ يجب أن تكون الإجابة نعم، ولا. نعم، بسبب قسوة تحريماتهم، وأهوال الرجم حتى الموت، واستحالة مجرد تخيل استراتيجيات للمقاومة كتلك التي تصفها موهانتي في مواضع محلية أخرى. ولا، بسبب التواصليات التي يعرفها جيدًا منظِّرو النسوية، وما بعد الاستعمارية، ليس فقط في أماكن قصية من العالم، لكن أيضًا في محلياتٍ محلية جدًّا حتى يصعب تخيلها بارتياح. ولا؛ لأن هناك آليات عالمية، مهما كانت قواها محدودة: التنظيمات القادرة على الضغط — غالبًا بنجاح — ويجب عليها أن تكون في مكانٍ ما وتفكر عالميًّا، مهما كنا «نحن» سننظر إلى فعاليتها نظرة تفاؤلية أو

محبطة. أنا أتذكر، إذن، الوقوع في أحابيل المعضل الذي حدد أطر الندوة: الاقتناع بأن ثنائية النسبوية — أو — المطلقية لا تمثل إلا حاجزًا في وجه المساجلة المنتجة. غير أن ثمة اقتناعًا أيضًا، يبدو أن موهانتي تأخذ به، وهو أنه حينما تتعرض التفاؤلية لاختبارٍ عسير، فإن اليأس العنيد لا يمكن أن يكون استجابة «لسياسات الأمل والتضامن» التي تتميز موهانتي بالوجود في غمرتها.

(١) حاشية

أعود إلى شعار «فكِّر عالميًّا» لكي أختم حديثي بملحوظةٍ تتعلَّق بصوت المتسائل هذا-وهو صوتي أنا. أكتب من أجل مؤتمرٍ فلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية، بوصفي ناطقة بالإنجليزية الكندية، وبالتالي بوصفي عضوة في ثقافة وفي مجتمع، غالبًا ما يبدوان للعالم الواقع خارج أمريكا الشمالية، كأنهما لا يتميزان عن ثقافة ومجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، وجدت نفسي في موضعٍ غير مريح، على الجانب «الآخر» من حدود الشمال-الجنوب المختلف عن الجانب الذي تشير إليه أوفيليا شوته (١٩٩٨). أتحدث لغة المتعلمين البيض في الولايات الأمريكية بطلاقةٍ تجعلها كأنها لغتي الأم، تقريبًا في كل موضعٍ (على قدر ما لا أجاهر بأنني «من خارجها» أو «من حولها»)، وتحديدًا بسبب من طلاقتي الكاملة-تقريبًا في اللغة، يصعب تبيان «الغيرية» التي تكبح حديثي عن النسوية العالمية، وهذه الطلاقة الثقافية واللغوية تجعل الإشارة إلى الاختلافات، والصياغات بشأنها، تبدو مجرد تكلُّف وتصنُّع. ومع هذا لا يفاجئنا، فيما أعتقد، أن هذا المغزى للغيرية يقتحم بإصرارٍ خطابات النسوية العالمية، التي تحمل إليَّ لكنة أجنبية، لكنة لغة تطمر يقينًا موضعيًّا لا يمكن أن أساهم فيه. إنها تعارضات لا يدركها الحس من ظواهر الأمور، وتبدي مقاومة، حتى في مجرد تسميتها باسم «عابرة للثقافات»، لدرجة أن الجهاز المفاهيمي للتعامل معها صعب المنال، إنها لا تصنع ذلك الاختلاف اللافت بمساندة الظلم، كما تفعل الاختلافات التي تتولد عن اللون والعرق والطبقة والجنس والعمر والقدرة، وفي كثيرٍ من الظروف لا تصنع اختلافات ملحوظة على الإطلاق. وهكذا مرة أخرى نجد أن جذب الانتباه لها مدعاة إلى الإصرار العجول على أن التماثلات طاغية، حتى إنها تمحو أي اختلافات، وأن وضعها في قالب «عبر-الثقافات» هو بالمثل مغالاة، إنها غالبًا ما تكون مجرد تغايرات في الوتيرة الثقافية أو الإيقاع الثقافي أو النبرة الثقافية، وفي أحيانٍ أخرى

تهيب بالانقسامات العميقة في التاريخ التي جعلت كلًّا من هاتين الأمَّتين على ما هي عليه، محليًّا وعالميًّا معًا.

إن الشفافية الواضحة المتبادلة في الحوارات النسوية الكندية-الأمريكية تخلق انطباعًا بأنه لا وجود لمثل هذه الانقسامات، حيث «إننا» جميعًا نواجه المسائل عينها، ونتمسك بصلابةٍ بالمعتقدات الأخلاقية عينها. غير أن الأمور، من الناحية الفينومينولوجية، لا تجري في وهادٍ منبسطة على هذا النحو. وأعتقد أن ثمة مغزًى لكوني لا أستطيع تحديد هويتي كجزءٍ من ثقافةٍ ومن أمةٍ تعد لاعبًا على المستوى العالمي؛ إما لأن هذا يسبب انزعاجًا، أو لا يتَّفق مع الرضا عن النفس. لست أحيا أو أفكر داخل صورةٍ تخيلية لمجتمعٍ لا شك في أنني، ولو على مستوى اللاشعور، جزءٌ من أحداثه فقط، بفضل مكاني في ذلك المجتمع ذي المردود العالمي. ليست كندا قوة عالمية، على الرغم من أن عضويتها في النافتا[١٩*] تمنحها وضعًا وصوتًا أقرب إلى المنزلة العالمية، تمنحها هذا بسهولةٍ تفوق سهولة مجالسة معظم الكنديين. وعلى الرغم من تصاعد اتِّخاذ كندا أوضاعًا «محايدة» في الأحداث العالمية، في الدور الذي تضطلع به في قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة (٩)؛ ومن ثم تضطرب كنديتي، وهي من الناحية الوظيفية قريبة هكذا من النقطة التي لا يدركها الحس من ظواهر أمور المساجلات النسوية، تضطرب في إصرارها المتعلق بالنسوية العالمية، يجب أن يكون تفكيري عالميًّا وأكثر تحفظًا، وأقل وضوحًا في تواصله مع حياتي كمواطنةٍ في بلد يلعب على الساحة العالمية دورًا أصغر وأقل تأثيرًا من الدور الذي تلعبه الولايات المتحدة الأمريكية، التي لا يجادل أحدٌ في منزلتها كقوةٍ عالمية، حتى لو كان جميع مواطنيها، بأي حالٍ من الأحوال، لا يتشاركون على قدم المساواة في هذا المركز.

ليست كندا ثقافة مهيمنة عالميًّا بنفس طريقة أو درجة الولايات المتحدة الأمريكية، وليست العلاقات بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية علاقة بين طرفين متماثلين، كما هو واضح من استحالة تخيُّل انعكاس بسيط لوضعي الرئيس-المرءوس. إذن، في أسئلةٍ من هذا القبيل لا نتوقع من الكندية الاعتقاد بأنها تحتاج إلى أن يكون «معترفًا بها في لغة ومناورات المعرفية» (Schutte 1998, 60) لثقافةٍ مهيمنة، منطلقها المعرفي يطمر ضمنيًّا معرفة-الذات كقوةٍ عالمية. ومن ثم، فإن التفكير عالميًّا، بالنسبة إليَّ مشروع مبدئي وأكثر مبدئية مما يتبدى في نظر كثيرٍ من الأمريكيين البيض المتعلمين الموسرين: مجرد مسألة للمساهمة في جانبٍ من جوانبها وللصوت غير المؤكد.

إنها أوجهٌ لعدم التطابق، ولست أقصد تعيينها كمثالب، ولا المطالبة بأفضليةٍ في أن يكون المرء كنديًّا، ولكن لكي أستبقي مكانًا لفكرٍ جديد من كل زواياه، وهو أن صميم

فكرة النسوية العالمية يجب تصريفها تصريفًا مختلفًا حين تكون المحلية (في هذا المثال كندا) التي تمعن النظر في هذه الفكرة يمكن اعتبارها مستعمَرة خفية للقوة الاستعمارية الجديدة، وحين تخاطر تلك المحلية بالاختفاء في أعطاف التفاؤل العالمي الذي يقتحم أجندة ثقافة أمريكا الشمالية المهيمنة، كيف يمكن لهذه الأفكار أن تعيد تشكيل الإلزام بالتفكير عالميًّا والتصرف محليًّا؟ أي تجديدٍ تتطلبه في مَدِّ حدود الخيال؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها على مقبل أبحاثي هذه المحاولة للتفكير في تلك المسائل.

هوامش

(١) *تكتب لوريان كود — كاتبة هذا الفصل — بأسلوبٍ يتحرَّى شيئًا من الإغراب والتعقيد، ويزيد هذا إكثارها من تقويس بعض الكلمات في السياق، وجميع الأقواس في متن هذا الفصل من وضع المؤلفة، وواردة في الأصل الإنجليزي. كذلك تميل كثيرًا إلى ضم كلمتين بينهما شارطة ليصنعا كلمةً واحدة أو معنى متميزًا. ويضاعف من تعقيد أسلوبها وصعوبته ميلها إلى الجمل المطولة من ناحية، ومن الناحية الأخرى الحديث بالتشبيهات الاستقرابية أو المجازية كأنها الأمر الواقع. [المترجمة]

(٢) *الأفضل أن نقول التضامن الأختي وليس الأخوي، فهي sisterly solidarity، ولئن كانت غير مستساغة في السمع العربي، فهي من المشتقات الجديدة التي نحتتها النسوية الغربية، وتنتظر أن ننحت لها مقابلات عربية، خصوصًا أن الأختية — كما سنلاحظ — من مواقع مختلفة في هذا الكتاب، وكما هو معروف، من مفاهيم الفلسفة النسوية المهمة، من حيث إنها تنزع إلى اصطناع تضامنات بين النساء تحول بين النسوية وبين أن تكون رؤية فردية أو محلية أو خاصة. [المترجمة]

(٣) لمناقشةٍ أوفى انظر مقالي «بعد كل شيء هل يجب أن تكون النسوية نسبوية؟ Must a Feminist Be a Relativist after All» في Code 1995.

(٤) *هذا الشعار الذي يمكن أيضًا ترجمته «كله ماشٍ»، قد صاغه فيلسوف العلم الشهير الذي أشرنا إليه في التصدير بول فييرآبند (1922–1996) P. Feyerabend فيلسوف التعددية المنهجية ورائد ما بعد الحداثة والنسبوية في فلسفة العلوم ليجسد دعواه بأنه لا يوجد منهج علمي واحد ووحيد بألف ولام العهد، بل كل أساليب التفكير مقبولة، على قدر ما تفضي إلى حلولٍ للمشكلات العلمية ولإثراء المعرفة العلمية بدلًا من إفقارها وإنضابها بقصرها على منهجٍ واحد ووحيد، تعتمده الحضارة الغربية بوصفه

المنهج المميز للعلم الحديث، سوف تذكر المؤلفة فييرآبند في خاتمة الفقرة القادمة، وهو بشكلٍ عام فيلسوف أثير لدى النزعة النسوية ما دامت تبحث عن التعددية الثقافية والنسبوية ورفض المركزية الغربية. [المترجمة]

(٥) أتوجه بشكري إلى أحد قراء مجلة «هيباثيا»، إذ لفت انتباهي إلى أن هذا الكتاب ملائمٌ تمامًا.

(٦) ثمة تناول مفصل لمثالٍ فاضح للإمبريالية المضادة للنسبوية، في كتاب هيماني بانرجي (١٩٩٥، ٥٤، ٥٧–٨) Himani Bannerji؛ ذلك أن جيمس مل تحاشى «البحث الأرشيفي أو التجريبي، بما في هذا معرفة اللغات والنصوص المحلية الكلاسيكية والدارجة». إنه يبخس قدر تعارف المستشرقين المباشر بالهند، معتقدًا أنهم «يفتقرون إلى الانفصال الضروري ... للوصول إلى حكم المؤرخ. وقد وجد نفسه الرجل المناسب الذي يبز الجميع لأداء هذه المهمة على صميم أرضية نقص المعرفة باللغة، ونقص الاتصال المباشر بالهند أو الخبرة بها.»

(٧) *لا بد أن نقول «العمال النساء»؛ لأن تعبير «المرأة العاملة» أو «العاملة» في اللغة العربية الدارجة لا يفيد انتماء المرأة إلى طبقة العمال تحديدًا، بقدر ما يشمل المرأة التي تمارس عملًا مأجورًا خارج المنزل من أي طبقةٍ كانت. [المترجمة]

(٨) *إيكولوجي أي بيئي، والإيكولوجي ecology الذي يعني علم البيئة، ويعني أيضًا البيئة الطبيعية، مثل كثيرٍ من المصطلحات المستجدة التي يكون تعريبها ونقلها بصورتها الأجنبية إلى اللغة العربية في بعض الأحيان، أو في بعض المواضع، أفضل من ترجمتها إلى العربية. [المترجمة]

(٩) *أصولي هنا نسبة إلى أصول مبحث الإبستمولوجيا التقليدية في الفلسفة، فلا يتبادر إلى الذهن أي أصولٍ أو أصولياتٍ أخرى. [المترجمة]

(١٠) عند هيلاري كورنبليث، السؤالان الأساسيان للنزعة الطبيعانية هما: «ما العالم الذي يمكن أن نعرفه؟ وماذا نكون نحن الذين يمكن أن نعرف العالم؟» وهي تطرح السؤالين بصورةٍ مختلفة في مقدمة كتاب لها: (Kornblith 1994. 1) (١) كيف ينبغي علينا أن نصل إلى معتقداتنا؟ (٢) كيف نصل إلى معتقداتنا؟ (٣) هل العمليات التي نتوصل بواسطتها إلى معتقداتنا هي ذاتها العمليات التي ينبغي أن نصل إلى معتقداتنا بواسطتها. وقد اخترت الرجوع إلى النص الصادر عام ١٩٩٠م؛ لأن نبرته أكثر علمانية ودنيوية.

(١١) التعبير الوارد بين علامات التنصيص مأخوذ من فقرةٍ اقتبستها بكاملها في Code (1996)، نقلًا عن Sabina Lovibond (1989, 104).

(١٢) تستخدم ليزا هيلدك Lisa Heldke هذا التعبير لتميز الممارسات الإبستمولوجية المتفائلة الأساسية في فلسفة جون ديوي.

(١٣) *الاستقراء والاستنباط يمثلان المنهجين أو أسلوبَي التفكير المتقابلَين. الاستنباط استدلالٌ هابط يبدأ من مقدماتٍ كبرى في الذهن ليهبط منها إلى نتائج صغرى تلزم عنها. أما الاستقراء فهو العكس؛ يبدأ من وقائع جزئية صغيرة ليخرج بتعميمها في قضيةٍ كبرى. الاستنباط خروج من الكل إلى الجزء؛ لذا لا يأتي بجديد، لكنه يقيني، فإذا كانت المقدمة صادقة فلا بد من أن تكون النتائج صادقة. أما الاستقراء فهو العكس يخرج من الجزء إلى الكل، فتحمل النتيجة أكثر مما حملت المقدمات، ولا يمكن أبدًا أن يكون يقينيًّا. [المترجمة]

(١٤) *المقصود بسرديات المناطق الحيوية أو المناطق البيولوجية bioregional narrative نتاج عمل مؤسسة دولية عابرة للقوميات تنشط بشكلٍ خاص في أمريكا الشمالية، وتهدف إلى تصنيف ودراسة التنوع البيولوجي على سطح الأرض، من حيث علاقته بالبشر، وسبل الحفاظ المستديم عليه، حماية للبيئة؛ وبالتالي لسلامة مخططات التنمية، لا تقصد هذا المعنى بنصه وفصه، بل تشبيهًا استقرابيًّا. وعلى أي حال ليس هذا التشبيه من ابتداعها، فكما أشارت ضمنًا، سبقها جيم تشيني وتحدث عن اختلاف المنظومات القيمية بين الجماعات البشرية في الأخلاقيات بعد-الاستعمارية بأنها الأخلاقيات، كأنها سرديات المناطق الحيوية، مما يرتبط بما يسمى الأخلاقيات البيئية. [المترجمة]

(١٥) *كلمة rhetoric تعني بلاغة، ولكنها في الفلسفة الراهنة باتت تستعمل كثيرًا بمعنى «خطاب»، بحيث يمكن القول إن هناك مصطلحين يستعملان الآن بمعنى خطاب: الأول discourse لا بمعنى البلاغة حرفيًّا، بل بمعنى الخطاب البليغ؛ أي خطاب على مستوى من الحرفية والتقنين والتخصصية، مما يعني أن rhetoric تشير إلى خطابٍ أرقى إذا صح التعبير، وفي هذا الاستعمال للمصطلح وضعنا له مقابلًا عربيًّا: «الخطاب البياني». [المترجمة]

(١٦) *كان علم الجينالوجيا genealougy في أصوله يماثل ما أسماه العرب علم الأنساب، فهو العلم الباحث في أصول أنساب العائلات وتسلسلها، ربما باتت له بعض الاستعمالات البيولوجية، ولكن منذ ظهور علم تاريخ الأفكار وسواه انسحبت الجينيالوجيا

على الأفكار، وباتت فرعًا من البحث يُعنى بأصل الفكرة وإلى أي شيءٍ تنسب، وكيف كان تسلسلها التاريخي حتى وصلت إلى الوضع الماثل؟ وباتت الجينالوجيا أحد أساليب البحث الفلسفي الحديث المعتبرة، بفضل فلاسفة نذكر منهم الرائد فردريك نيتشه، وأيضًا ميشيل فوكو. [المترجمة]

(١٧) يزعم ميشيل فوكو أن «جسد المرأة جرى تحليله — بشكلٍ لائق وغير لائق — بوصفه مشبعًا تمامًا بالجنس ...» (١٩٧٨، ١٠٤).

(١٨) شكرًا لمن ذكرني بهذا، وهو المحكم المجهول لمجلة هيباثيا.

(١٩) *النافتا هي اتفاقية التجارة الحرة في أمريكا الشمالية، فاللفظة نافتا NAFTA هي الحروف الأولى من: North American Free Trade Agreement. [المترجمة]

الفصل الخامس

ماهية الثقافة ومغزى للتاريخ: نقدٌ نسوي للماهوية الثقافية

أوما ناريان

> يمكن تقديم الحرية والمساواة كنماذج قياسية للقيم الغربية، وعلامة دامغة على تفوُّقها الحضاري، في اللحظة نفسها التي كانت الأمم الغربية فيها منهمكة في الاستعباد والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة، ليس فقط على المستعمرين، بل أيضًا على قطاعاتٍ عريضة من الغربيين أنفسهم، تتضمن النساء.
>
> أوما ناريان

أشير هنا إلى بعض الملامح المشتركة بين الصور الماهوية للثقافة، وذلك عن طريق اصطناع توازٍ بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية. وأقيم الحجة على أن الماهوية الثقافية تفسد الأجندات النسوية، وأقترح استراتيجيات لتفاديها. وإذ أجادل في أن بعض صور النسبوية الثقافية تستحضر بعض التصورات الماهوية للثقافة، فإني أحاجُّ بأن النسويين بعد-الاستعماريين عليهم أن يحذروا من التقابلات الماهوية بين «الثقافة الغربية» وثقافات «العالم الثالث».

في العقود الأخيرة أكد النسويون الحاجة إلى التفكير في مسائل الجنوسة، وذلك في ارتباطها بمسائل الطبقة والعرق والإثنية والميل الجنسي، وليس بشكلٍ منعزل عن هذا، وألقوا الضوء الكاشف على ضرورة تفهم الاختلافات بين النساء وتنظيرها لكي نتفادى التعميمات الماهوية بشأن «مشكلات المرأة» (Anzaldúa 1987: hooks 1981, Lugones

and Spelman 1983). لا تقتصر الإدانة التي يحملها النقد النسوي للماهوية الجنوسية على أن الدعاوى الماهوية بشأن «المرأة» مفرطة التعميم، بل أيضًا يشير النقد إلى أن تلك التعميمات سيادية، من حيث إنها تقدم مشكلات المرأة المتميزة (وهي في الأعم الأغلب المرأة البيضاء الغربية من الطبقة الوسطى وذات النزوع الجنسي الغيري)، بوصفها النموذج القياسي لـ «قضايا المرأة».

تنتج مثل هذه التعميمات الماهوية عن المنظورات النظرية والأجندات السياسية التي تطمس المنظورات والمشاغل السياسية لجحافل النساء اللائي يتم تهميشهنَّ في حدود طبقتهنَّ، أو في حدود العرق أو الإثنية أو التوجُّه الجنسي؛ مثلًا، التحليلات التي ترصد أصول تبعية النساء في حصرهنَّ في نطاق أدوارهنَّ المنزلية والمجال الخاص يمكن أن تُنشئ تعميمات ماهوية إشكالية إذا تجاهلت أن الرابطة بين الأنوثة والمجال الخاص ليست متجاوزة لما هو تاريخي، بل نشأت في سياقاتٍ تاريخية معينة. ومن ثم، فبينما نجد أيديولوجيا الحياة العائلية والتدبير المنزلي يمكنها أن تسجن العديد من نساء الطبقة الوسطى بين جدران المنزل، فإنها في الوقت نفسه تؤيد الاستغلال الاقتصادي لاستعباد المرأة ولنساء الطبقة العاملة، وأولئك نسوة لا تنتج مشكلاتهن الملحة عن حصرهن في نطاق الحياة الخاصة.

في المحافل الملتزمة بتنمية المنظورات النسوية العابرة للقوميات والعالمية، كثيرًا ما يلحُّ النسويون مرارًا وتكرارًا، وتعييناً وتحديدًا، على الحاجة إلى أن نأخذ في الاعتبار الاختلافات القومية والثقافية بين النساء؛ من أجل تفادي التحليلات المتبنية للماهوية والتي لا تولي اهتمامًا كافيًا بشواغل المرأة في سياقات العالم الثالث. وإني لأتعاطف مع مثل هذا النقد النسوي للماهوية الجنوسية وللدعاوى التي تزعم أن نظريات النسوية وأجنداتها السياسية تعوزها الاستجابة إلى التنوع في حيوات النساء، داخل السياقات القومية وعبرها على السواء. ومع هذا، أُومِن بأن هذه التوصية النسوية بالمثول في خضم «الاختلافات بين النساء» تأخذ في بعض الأحيان أشكالًا مثيرة للتساؤلات، وسوف أقيم الحجة على أن المساعي النسوية لتفادي الماهوية الجنوسية ينتج عنها في بعض الأحيان صور للاختلافات الثقافية بين النساء تشكل ما سوف أسميه «الماهوية الثقافية». في الجزء الأول من مقالي سأضع توصيفًا لبعض التماثلات المتأشكلة بين «الماهوية الجنوسية» و«الماهوية الثقافية»، وسوف أحاول أن أزيح النقاب عن بعض الأسباب التي تجعل التحليلات الساعية إلى تفادي «الماهوية الجنوسية» قد ينتهي بها المطاف إلى مناصرةٍ للماهوية الثقافية. في الجزء

الثاني، سوف أصف بعض الملامح المهمة للتصور الماهوي للثقافات، وأقترح بعض التدابير التي تعمل على تفعيل التحديات النسوية لمثل هذه الصور. أما في الجزء الثالث، فسوف ينصبُّ اهتمامي على نقد أشكال من الماهوية الثقافية تنشأ عن الخطوط التقدمية في ألوان الطيف السياسي. وفي الجزء الرابع والأخير، سوف أستكشف ما يتضمنه نقدي للماهوية الثقافية بالنسبة إلى قضايا النسبوية الثقافية، وهدفي الذي يشيع في أعطاف المقال هو المحاجة بأن التصورات الماهوية لـ «الثقافة» تفرض مشكلات معينة على الأجندات النسوية في العالم الثالث.

(١) الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية

التوصية بالمثول في خضمِّ الاختلافات بين النساء يمكنها أن تؤدي إلى مشكلات، وأحد الأمثلة المهمة على هذا حين يتم تنفيذ ذلك المشروع بطريقةٍ تتفادى الماهوية بشأن النساء، عن طريق استنساخ التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية»[١ *] بين «الثقافة الغربية» و«الثقافة غير الغربية». وهكذا، فإن مشروع المثول في خضمِّ الاختلافات بين النساء عبر مختلف السياقات الثقافية والقومية يصبح مشروعًا مُصدقًا على فروضٍ استشكالية واستعمارية بشأن الاختلافات الثقافية بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية» ومستنسخًا لها. وما يلوح من تعميماتٍ كونية ماهوية بشأن «النساء جميعًا» يحل محلها تعميمات ماهوية عن الخصوصية الثقافية، ترتكن إلى مقولاتٍ كلية نهائية من قبيل «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية» و«المرأة الغربية» و«المرأة في العالم الثالث» … وهلم جرًّا.

هذه التدابير غالبًا ما تدفع إليها التوصية القائلة بأخذ الاختلافات بين النساء مأخذ الجد. وعلى الرغم من ذلك، فإنها لا تؤدي إلى تشظي المقولة الكونية: «المرأة» إلا قليلًا؛ لأن التعميمات الماهوية للخصوصية الثقافية تختلف عن التعميمات الماهوية للكونية فقط في الدرجة أو في النطاق، وليس في النوع. وينتج عن هذا صورة غالبًا ما تبقى — أساسًا — ماهوية لـ «النساء في الغرب» أو «النساء في العالم الثالث» أو «النساء الأفريقيات»، أو «النساء الهنديات» أو «النساء المسلمات» أو ما يماثل هذا، علاوة على صورٍ ماهوية لـ «الثقافات» التي تنتمي إليها تلك الجماعات من النساء. إنها تصوِّر جماعاتٍ من البشر على أساس أن الجماعة متجانسة، بينما هي غير متجانسة، لها قِيَم واهتمامات وطرق

للحياة والتزامات أخلاقية وسياسية متعددة ومتباينة بالكلية. صبَّت تشاندرا موهانتي جام نقدها على أمثلةٍ عديدة لمثل هذه التعميمات، وتعيُّنها في النصوص التي تحلِّلها.

> يُفترض أن «النساء» لهنَّ هوية جمعية متماسكة داخل الثقافات المختلفة موضع المناقشة، هوية سابقة على الدخول في علاقاتٍ اجتماعية. وهكذا، يمكن أن تتحدَّث أومفت Omvedt عن «المرأة الهندية»، في حين أنها تشير إلى مجموعةٍ معينة من النساء في ولاية مهارشترا. وتتحدث كوترفللي Cutrufelli عن «النساء في أفريقيا». وتتحدث ماينسز Minces حول «المرأة العربية»، كأن هذه الفئات من النساء يتمتعن بنوعٍ من التماسك الثقافي الواضح (Mohanty 1991, 70).

هناك عدد من أوجه التشابه بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، فبينما تمضي الماهوية الجنوسية قُدُمًا في افتراض وتكوين ثنائيات حادَّة بين الخصائص أو القدرات أو المواقع الخاصة بالرجال وتلك الخاصة بالنساء، فإن الماهوية الثقافية تفترض وتكون ثنائيات حادة بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية»، أو بين «الثقافة الغربية» وثقافات «أخرى» معينة. وفي كلتا الحالتين، فإن الاستنساخ الخطابي لمثل هذه «الاختلافات الماهوية» يمارس فِعله بطريقةٍ تساعد على تكوين مغزيَي الهوية الجنوسية والهوية الثقافية اللتين تُشكِّلان تفهُّم الأنا وتفهُّم ذوات المجموعات المختلفة من البشر التي تعيش في تلك السياقات الخطابية. مع الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، كلتيهما على السواء، غالبًا ما يعمل الخطاب عن «الاختلاف» على إخفاء دوريهما في إنتاج وإعادة إنتاج مثل هذه «الاختلافات»، عارضًا هذه الاختلافات بوصفها شيئًا ما مُسلَّمًا قبلًا و«حقيقيًّا» بشكلٍ سابق على أي خطاب، حتى إن الخطاب عن الاختلافات يقتصر على التوصيف ولا يساعد على التكوين والاستدامة.

وبينما نجد الماهوية الجنوسية، في الأعم الأغلب، تخلط المعايير الاجتماعية السائدة عن الأنوثة بالمشكلات والمشاغل والمواقع الخاصة بنسوةٍ حقيقيات متعينات، فإن الماهوية الثقافية كثيرًا ما تخلط المعايير الثقافية السائدة اجتماعيًّا بالقيم والممارسات الفعلية الخاصة بثقافةٍ ما. وبينما تساوي الماهوية الجنوسية غالبًا بين المشكلات والمشاغل والمواقع الخاصة ببعض جماعات الرجال والنساء السائدة اجتماعيًّا وبين تلك الخاصة بـ «الرجال جميعًا» و«النساء جميعًا»، فإن الماهوية الثقافية كثيرًا ما تساوي بين القيم ورؤى العالم والممارسات الخاصة ببعض الجماعات المهيمنة اجتماعيًّا بتلك الخاصة بـ «أعضاء

الثقافة كافة». مثلًا تكتب ماري دالي Mary Daly فصلًا عن «الأرملة الهندية» (١٩٧٨) يعيد إنتاج الصورة الماهوية عن «الثقافة الهندية»؛ وذلك عن طريق تجاهل أن الساتي طقس لا يمارسه الهنود جميعًا، وكذلك عن طريق طمس تاريخ الانتقادات والتحديات التي واجهتها هذه الممارسة من قِبل جماعات مختلفة من الهنود (Narayan, 1997).

بالنظر إلى أوجه التشابه بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، يغدو من المهم أن نواجه التعميمات الماهوية التي تنشأ نتيجة للمحاولات النسوية الواعية بذاتها لتفادي الماهوية الجنوسية، وليس من النادر أن يحدث هذا في قاعات الدرس وفي المؤتمرات، وكذلك في النصوص الأكاديمية. هذه المحاولات لتفادي الماهوية الجنوسية، لماذا ينتج عنها، في بعض الأحيان، ماهوية ثقافية بدلًا من أن تؤدي إلى ردعها؟ أعتقد أن جانبًا من التفسير يكمن في ذيوع فَهْم منقوص للعلاقة بين «الماهوية الجنوسية» و«الإمبريالية الثقافية»، دامت الماهوية الثقافية بفعل ذوات متميزين نسبيًّا، من بينهم النسويون الغربيون، وتُفهم بوصفها شكلًا من أشكال «الإمبريالية الثقافية». بينما تميل الذوات المتميزة إلى تكوين «الآخر الثقافي» في تصوراتها الخاصة، وتجعل مواقعهم المعينة ومشكلاتهم المحددة مواقع ومشكلات «النساء جميعًا». يتجاهل هذا التفسير الدرجة التي تصل إليها كثيرًا أفاعيل الإمبريالية الثقافية عن طريق «الإصرار على الاختلاف»، بواسطة إسقاط «الاختلافات» المتخيلة التي تجعل من الآخر «آخر» بدلًا من «الإصرار على التماثل». إن الفشل في رؤية الإمبريالية الثقافية على أنها يمكن أن تتضمَّن كلا النمطين من المشكلات، يحيل إلى أحد أمرين كلاهما عسير: تنشأ محاولات تفادي «التماثل» أحيانًا عن حركاتٍ تخفق في تأكيد «الاختلاف».

إن اختزال «الإمبريالية الثقافية» في مشكلة «فرض التماثل» يخفي أهمية الدَّور الذي لعبته خلال عصور الاستعمار صورٌ من «الاختلافات الثقافية» الماهوية التي تحمل تقابلًا حادًّا بين «الثقافة الغربية» وبين مختلف أشكال «الآخر» بالنسبة إليها، سواء في التبريرات المختلفة للحكم الاستعماري أو في الكتابات عن مختلف الحركات القومية التي تحدت الاستعمارية ونزعت إلى الخلاص منها، وهي صور عادت لتطفو على السطح في محاولات ما بعد الاستعمارية للانشغال بمسائل الاختلاف الثقافي. ثمة منظور نسوي بعد-استعماري يناضل ليكون واعيًا بالاختلافات بين النساء، من دون أن يعاود استنساخ تلك التصورات الماهوية عن الاختلافات الثقافية، ويعوزه الاعتراف بأن المواجهات الإمبريالية تعتمد على «تأكيد الاختلاف» وإلى أي حدٍّ كان هذا. وهي في الواقع مواجهات قد اعتمدت على التقابلات

الحادة المطلقة بين الثقافة الغربية و«الثقافات الأخرى»، وفضلًا عن أي شيء سُجل بيت الشعر الذي قاله كبلنغ «ألا، إن الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبدًا» (Kipling 1944, 233) في مرحلةٍ تاريخية كان الشرق والغرب فيها منغمسَين في مواجهةٍ خطيرة طال زمانها.

وكان هذا التناقض بين الثقافات «الغربية» و«غير العربية» الذي يرِد ذِكره مرارًا وتكرارًا بنيَّة استعمارية لها دوافع سياسية. ادِّعاء التفوق الذي نسبته «الثقافة الغربية» لنفسها قام بدوره كحيثياتٍ للاستعمارية ومبررات لصلاحيتها. وعلى أي حال، لم يكن للصورة الاستعمارية التي رسمتها «الثقافة الغربية» لنفسها إلا تشابه واهٍ مع القيم الأخلاقية والسياسية والثقافية التي تسود الحياة فعلًا في المجتمعات الغربية. وعلى هذا يمكن تقديم الحرية والمساواة كنماذج قياسية لـ «القيم الغربية»، وعلامة دامغة على تفوقها الحضاري، في اللحظة نفسها التي كانت الأمم الغربية فيها منهمكة في الاستعباد، والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة ليس فقط على المستعمَرين، بل أيضًا على قطاعاتٍ عريضة من الغربيين أنفسهم، تتضمن النساء. وفي هذه البنية لـ «الثقافة الغربية»، جرى بمنهجيةٍ بالغة تجاهُل التماثلات العميقة بين الثقافة الغربية وبين العديد من الثقافات التي تعتبرها «ثقافات أخرى»، تماثلات من قبيل الأنساق الاجتماعية التراتبية، والفوارق الاقتصادية الضخمة بين الأفراد، وسوء معاملة المرأة وإجحاف حقوقها.

هذه الصورة الاستعمارية للتناقضات الحادة بين «الثقافة الغربية» وما سواها من ثقافاتٍ أخرى تنتج أيضًا عن تمثيلاتٍ بالغة التشوه لمختلف «الثقافات المستعمرة»، وغالبًا كنتيجةٍ لما يتمسك به المستعمرون من قوالب نمطية متحيزة مدفوعة بالأيديولوجيات، بل أيضًا كنتيجةٍ للحركات القومية المضادة للاستعمارية التي تحتضن ما تتضمنه تلك القوالب النمطية من جوانب منسوبة إلى ثقافاتها الوطنية وتحاول إذكاء قيمتها. وعلى هذا النحو، بينما كانت بريطانيا تنسب «النزعة الروحية» إلى الثقافة الهندية لكي توعز بافتقارها إلى الاستعداد لما يأخذ به العالم الراهن من مشاريع الحكم الذاتي، اعتنق العديد من الهنود الوطنيين هذا التعريف الروحاني من أجل إقامة الحجة القومية المضادة للاستعمارية القائلة إن «ثقافتنا» متميزة عن «الثقافة الغربية»، وكذلك تتفوَّق عليها. ونتيجة لهذه العملية الاستعمارية، تكررت على يد المستعمِرين والمستعمَرين معًا، تلك الصور الماهوية ذات التناقض الحاد بين «الثقافة الغربية» ومختلف «الثقافات القومية» المستعمرة، أخفق المستعمِر والمستعمَر، على السواء، في تسجيل إلى أي درجةٍ تنتج صميم

الموضوعات التي أسسوها بوصفها «غربية» أو «غير غربية» عن تلك التناقضات المزعومة بين «الثقافات».

وإذا سلمنا بأن العديد من بلدان العالم الثالث في عصر ما بعد الاستعمارية لا تزال خاضعة للهيمنة الاقتصادية والتدخل السياسي والسيطرة من قِبل القوى الغربية، فإن المقاومة السياسية لمثل تلك الهيمنة، وذلك التدخل كثيرًا ما تتَّصل من نقاطٍ مختلفة على مدار الطيف السياسي بأطرافٍ تكرر التصورات الماهوية الاستشكالية لـ «الثقافة الغربية» وثقافات معينة في العالم الثالث. النسويون في الغرب وفي العالم الثالث، معًا، ينتابهم كثيرًا قلق مشروع من الإمبريالية الغربية، ولديهم اهتمامات سديدة بأن تلتفت برامج العمل النسوية إلى الاختلافات بين النساء. ولسوء الحظ يميل أولئك في بعض الأحيان إلى أن تتواصل اهتماماتهم بشكلٍ ما يعيد تكرار تلك التصورات الماهوية لـ «الثقافة الغربية» و«ثقافات العالم الثالث»، بدلًا من العمل على تحديها.

وبينما نجد التمثيلات النسوية الماهوية للثقافات تصور أحيانًا ممارسات وقيم الجماعات السائدة على أنها ممارسات وقيم «الثقافة ككل» (كما تفعل دالي في مناقشتها لطقس الساتي)، تنتج بالمثل تمامًا تمثيلات ماهوية حين يتم اصطناع نموذج تمثيلي لـ «المرأة في العالم الثالث» على غرار المرأة المهمشة والمقهورة في العالم الثالث. وبكفاءةٍ عالية يطمس هذا النمط الأخير من التمثيلات تغايرات العالم الثالث، تمامًا كما يفعل النمط الأسبق، ويحمل معالم التباين اللافت معه في أن المرأة الغربية المقهورة من الطبقات الدنيا المسودة نادرًا ما تؤخذ كـ «تمثيل للثقافة الغربية». تعمل تشاندرا موهانتي على تفسير هذا التباين حين تُشير إلى العديد من النصوص النسوية الغربية، وكيف تعمل على إنتاج تصور لـ «النموذج العام للمرأة في العالم الثالث».

> النموذج العام للمرأة في العالم الثالث هو أنها تخوض غمار حياة منقوصة نقصانًا جوهريًّا قائمًا على جنوستها الأنثوية (يُقرأ: مكبوتة جنسيًّا)، وكونها من العالم الثالث (يُقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، تحاصرها التقاليد، تقوم بالخدمة المنزلية، خاضعة للأسرة، ضحية ... إلخ). وهذا، فيما يعنُّ لي، يتناقض مع تمثيل — ذات المرأة الغربية (الضمني) بوصفها متعلمة وحداثية وتملك حق التصرف في جسدها وفي ميولها الجنسية، ولها حرية اتخاذ القرارات الخاصة بها (Mohanty 1991, 56).

كثيرًا ما تفرض الماهوية الثقافية مشكلاتٍ مُلِحَّة على الأجندات النسوية في سياقات العالم الثالث، مع التسليم بأن البنيات الماهوية لـ «ثقافات» معينة في العالم الثالث كثيرًا ما تؤدي دورًا قويًّا متواصلًا في الحركات السياسية التي هي معادية لمصالح المرأة في بقاعٍ مختلفة من العالم الثالث. هذه الصور الماهوية للثقافة غالبًا ما تصف المعايير الثقافية المسيطرة على الأنوثة، والممارسات التي تؤثر سلبيًّا في المرأة، بأنها مكونات أساسية لـ «الهوية الثقافية»، وغالبًا ما يعتبرون توافق النساء مع الوضع القائم بمنزلة «حفاظ على الثقافة» ويرون التحديات النسوية للمعايير والممارسات التي تؤثر سلبيًّا على المرأة بأنها «خيانات ثقافية». في مثل هذه البنيات الماهوية للثقافة، غالبًا ما يتم تمثيل المعايير والممارسات التي تؤثر سلبيًّا في الوضع الاجتماعي وعلى أدوار النساء بأنها مورد أساسي لمهمة «مقاومة التغريب» و«الحفاظ على الثقافة الوطنية»، مختزلين تحديات نسوية العالم الثالث للمعايير والممارسات المحلية المتعلقة بالمرأة لتكون مجرد «خيانات للوطن وللثقافة». وحين تتسربل التعريفات الماهوية لثقافات العالم الثالث بالرداء الفضفاض لفضيلة مقاومة الإمبريالية الثقافية الغربية، فإن النسويين في العالم الثالث وآخرين يعارضون المعايير والممارسات السائدة، إذ يتم إدراجهم خطابيًّا في إطار «الخائنين للثقافة» و«عملاء الإمبريالية الغربية». وعلاوة على هذا، غالبًا ما تقوم الصور الماهوية لـ «الثقافات والتقاليد القومية» بدورها في تبرير ما يحل بالأقليات الدينية والعرقية وأعضاء الطوائف الخاضعة اجتماعيًّا والفقراء من استغلالٍ وهيمنة وتهميش، ويتم استخدامها لإلغاء مختلف المطالب السياسية بالعدالة والمساواة والحقوق أو بالديمقراطية بوصفها رديفًا لـ «الفساد السياسي» الذي أحدثته «الأفكار الغربية» (Mayer 1995, Howard 1993). غالبًا ما نجد لهذه المناشط مثالًا ساطعًا في الخطاب السياسي أو المناورات اللذين يأتيان من الحركات السياسية الأصولية والمحافظة.

وإذا سلمنا بأن التعريفات الماهوية للثقافة غالبًا ما تنتشر بطرقٍ ضارة بمصالح العديد الجم من أعضاء المجتمعات القومية المحلية، بما فيها مختلف جماعات النساء، فسوف أحاج بأن النسويين، بتحديهم لمثل هذه التعريفات، إنما يقامرون مقامرةً كبرى. إن المنظورات النسوية بعد-الاستعمارية القابلة للبقاء يعوزها الانخراط في إعادة التفكير بشأن الصور الذائعة لـ «الثقافة الغربية» ولثقافات العالم الثالث المختلفة، بدلًا من أن يساعدوا على تكرارها وترديدها بما يفعلونه من تسطيح المقاومة السياسية للهيمنة والتدخل الغربيين، عن طريق الخلط بينها وبين التصورات الماهوية لـ «الاختلاف الثقافي»، و«الحفاظ على الإرث الثقافي».

(٢) مناورات الماهوية الثقافية والتحديات النسوية

حاولت في الجزء السابق أن ألفت الانتباه إلى أوجه تماثل بين الماهوية الثقافية والماهوية الجنوسية، وأن أحلل السبب الذي يجعل بعض المحاولات النسوية لتفادي الجنوسية تُسفر عن تكرارٍ للماهوية الثقافية، وكذلك أقمت الحجة على أن التصورات الماهوية للثقافة تفرض على برامج العمل النسوية في العالم الثالث مخاطر محددة. وفي هذا الفصل سوف أركز على سياقات العالم الثالث، وأقدم بعضًا من المناشط التي هي في الغالب (وليس حصرًا) تنتشر كثيرًا عن طريق الأصوليين لتكرر وتعيد التمثيلات الماهوية للثقافة التي هي ضارة بمصالح المرأة. وكذلك سوف أضع تحديدًا لبعض «التحركات-المضادة» التي قد تمهد السبيل أمام نسوية العالم الثالث لتحدي مثل هذه الصور الماهوية للثقافة. إذ أفعل هذا، يحدوني الأمل في أن أعين أساليب للتفكير بشأن «الاختلافات الثقافية» مناهضة للماهوية، وأعتقد أنها أساليب تخدم كثيرًا المنظور النسوي التقدمي بعد-الاستعماري.

ثمة استراتيجية فعالة وشاملة لمقاومة الماهوية الثقافية، ألا وهي تنمية موقف «يستعيد التاريخ والسياسات» لينشر صورًا تاريخية لـ «الثقافات». إن الصور الماهوية للثقافة تمثل «الثقافات» كما لو كانت معطاة بحكم الطبيعة، توجد في العالم بوصفها كيانات متمايزة ومنفصلة بشكلٍ دقيق، وتستقل تمامًا عن مشاريعنا للتمييز بينها، تنحو هذه الصور نحو محو واقع مفاده أن «الحدود» بين «الثقافات» تراكيب إنسانية، تتبع أصول معالمها من تبايناتٍ مختلفة كائنة في رؤى العالم وطرق الحياة، فهي تمثيلات ثاوية في غاياتٍ سياسية مختلفة وتعمل على ترويجها. إن التمثيلات الماهوية للثقافة تحجب حقيقةً مفادها أن التصنيفات أو التشخيصات التي تُستعمل في الوقت الراهن لتمييز أو تشخيص «ثقافات» معينة هي نفسها ذات منشأ تاريخي، وأن ما نقوم بتفريد شخصيتها وانتقائها، بوصفها «ثقافة واحدة»، كثيرًا ما تتغير عبر الزمن.

يستطيع النسويون المناهضون للماهية أن يواجهوا هذه الصورة الماهوية للثقافة عن طريق التأكيد على الفهم التاريخي للسياقات، وعلى أن ما تؤخذ في الوقت الراهن على أنها «ثقافاتٌ معينة» قد جرى اعتبارها وتعريفها بوصفها هكذا داخل تلك السياقات. لنأخذ مثالًا، وهو الصورة السائدة لـ «الثقافة الغربية» بوصفها تبدأ مع الإغريق، ولعلها تبلغ ذروتها المعاصرة مع الولايات المتحدة. أما المنظور التاريخي فسوف يسجل أن الإغريق القدامى لم يعرِّفوا أنفسهم بوصفهم جزءًا من «الثقافة الغربية». ويبدو أن هذا اللقب لم ينشأ إلا مع تقدم الاستعمارية الغربية. ومن الأرجح أن «الثقافة الأمريكية» كانت

في مبدأ الأمر تتمايز عن «الثقافة الأوروبية»، التي جرى استيعابها وتمثلها بوصفها «الثقافة الغربية». وفي هذا يشير قاموس أكسفورد الإنجليزي المختصر إلى أن استعمال مصطلح «غربي» للإشارة إلى أوروبا في تميزها عن «الشرق» أو «المشرق» بدأ حوالي العام ١٦٠٠م، وهذه شهادة على أصوله الاستعمارية. وأيضًا سوف يتحقق المنظور المناهض للماهوية من أن كثيرًا من النصوص والمصنوعات اليدوية والممارسات التي يمتد مداها من العصور القديمة إلى العصور الحديثة، والتي تُصنف في يومنا هذا على أنها «ثقافة هندية» قد صُنفت بـ «جملتها» تحت تصنيفٍ كان زمان نضجه هو مرحلة الاستعمارية البريطانية. يتصل هذه التصنيف بالتوحيد التاريخي بين مجموعةٍ متنوعة من المقاطعات السياسية في قلب «الهند البريطانية»، وهذه الوحدة هي التي مكَّنت التحدي القومي للاستعمارية من الانطلاق بوصفه «هنديًّا»، وأن يدعم مطالبه بالحكم الذاتي على أساس «الثقافة القومية» (Narayan, 1995). وعلى هذا سوف يؤكد الفهم المناهض للماهوية على أن التصنيفات التي تعلن «انتقاء» «ثقافات» معينة ليست محض توصيفات نذيعها لتفريد كيانات متميزة بالفعل، والأحرى أنها تشخيصاتٌ تعسفية تمامًا ومتبدلة، تتصل بمشاريع سياسية مختلفة لها دواعٍ مختلفة لتمييز إحدى الثقافات عن الأخرى. ليست الثقافات كيانات متفردة بشكلٍ سابق على أي توالٍ لها، ثم جرى بعث الحياة في أسمائها لتغدو مجرد تصنيفات، بل هي كيانات يعتمد تفردها على عملياتٍ خطابية معقدة ترتبط بالأجندات السياسية.

علاوة على ذلك، يحتاج هذا الحس التاريخي أيضًا إلى الانتباه إلى عملياتٍ تاريخية وسياسية من خلالها يتأتى وضع قيم معينة وممارسات معينة في موضعٍ ما هو مركزي أو حاسم لـ «ثقافة» معينة. غالبًا ما يسير هذا على وجه الدقة عن طريق صَبِّ قِيَم معينة وممارسات معينة في قالب «العناصر البنائية والمركزية» للثقافة لكي نميزها عن «الثقافات الأخرى». وبدلًا من أن ننظر إلى مركزية قيم أو تقاليد أو ممارسات معينة لأي ثقافةٍ معينة على أنها معطاة، فإننا نحتاج إلى تتبع العمليات التاريخية والسياسية التي من خلالها جرى حسبان تلك القيم أو التقاليد أو الممارسات على أنها مكونات بنائية مركزية لثقافةٍ معينة.

إمكانية الاستفادة النسوية من هاتين الحركتين كلتيهما يتَّضح على أفضل نحوٍ عن طريق مثال عيني، وسوف أركز على ممارسة الساتي (إحراق التي مات زوجها)، وأن وضع التضحية بالأرامل على المحارق الجنائزية لأزواجهن في موضعٍ بنائي كمكونٍ

محوري من مكونات «الثقافة الهندية» في العهد الاستعماري شاع وذاع في الخطاب السياسي للأصوليين الهندوس المعاصرين، بوصفه رمزًا مقدسًا لـ «المرأة الهندية الفاضلة»، حتى لو كانت التضحية بالأرملة رمزًا مقدسًا، ولكنها اختفت كممارسة. ثمة سؤال مهم يريد النسويون طرحه، وهو: هذا الطقس المعين بوصفه من «التقاليد الهندية المركزية»، والذي لم يعد يشغل الغالبية العظمى من المجتمعات المحلية الهندوسية، ودَعْ عنك المجتمعات الهندية بأسرها، وأصبح قدرًا استثنائيًّا وليس روتينيًّا للأرامل حتى في المجتمعات المحلية القليلة التي تمارسه، كيف ولماذا جرى اعتباره مكونًا محوريًّا من مكونات الثقافة الهندية؟ تكمن الإجابة في مساجلاتٍ معقدة حول هذه الممارسات دارت في القرن التاسع عشر بين المستعمرين البريطانيين وبين النخبة الهندية التي وضعت الساتي كـ «تقليد هندي محوري وأصيل»، وهي عملية لها وصفٌ شائق في كتاب لاتا ماني Lata Mani التقاليد المثيرة للجدل: مساجلة حول الساتي في الهند المستعمرة Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India (1987)، ونتيجة لهذه المساجلة، بات الساتي معروفًا للبريطانيين والهنود معًا، لمناصريه ومعارضيه من كلا الجانبين، كـ «حالة كناية» أصبحت رمزًا لـ «الثقافة الهندية» يفوق الحياة بشكلٍ يعلو جذريًّا على واقع ممارسته المحدودة. وأصبح الساتي، حتى بالنسبة إلى العديد من المصلحين الهنود المعارضين لممارسته، رمزًا ساميًا لـ «النسائية الهندية المثلى» يدل على نبل الأنوثة والتفاني من أجل الأسرة، غير المعهود من النساء الغربيات.

يساعد هذا التاريخ الاستعماري لمعرفة لماذا أصبح الساتي رمزًا سياسيًّا بارزًا لـ «الثقافة الهندية»، ومتاحًا للأصوليين الهندوس اليوم لكي يعملوا على الإعلان عنه وإذاعة أمره. على أي حالٍ، يمارس هذا التاريخ الاستعماري فعله أيضًا بشكلٍ يلقي حجب الغموض ويخفي دوره في إنتاج الساتي بوصفه «تقليدًا هنديًّا محوريًّا». إنه يمارس هذا الفعل لكي يجعل «من الطبيعي» أن يحتلَّ الساتي منزلته بوصفه «جوهر التقاليد الهندية»؛ ممَّا يعني ضمنًا أن هذه المنزلة كانت واضحة ومعطاة قبلًا، وأن الطعن الاستعماري اللاحق مجرَّد توصيف وتأكيد للمنزلة وليس خلقًا لها، وأسفر هذا عن قبول بغير تمحيص للساتي بوصفه «تقليدًا هنديًّا أصيلًا»، يمكن فقط تقويمه بأنه «تقليدٌ جيد ذو قيمة أخلاقية»، أو بأنه «تقليدٌ سيئ شنيع أخلاقيًّا»، يحمل هذا الوضع تهديدًا بتبديد التحديات السياسية لصميم وضع الساتي كـ «تقليد هندي مركزي». وكان النسويون من ذوي الخلفية الهندية ضمن الأصوات القليلة المساعدة على جعل صميم منزلة الساتي

كـ «تقليد هندي» موضع بحث وتساؤل، عن طريق الحفر والتنقيب في السياق التاريخي الاستعماري، الذي «أنتج» له هذه المنزلة (Main 1986, Kumer 1994, Oldenberg 1994).

وكذلك تلقي الصور الماهوية غير التاريخية للثقافات حجب الغموض على مدى ما ينظر إليه بوصفه بنائيًّا في «ثقافة» معينة، وبوصفه محوريًّا في مشاريع «المحافظة الثقافية» المتغيرة على مر الزمن. وهكذا، غالبًا ما تعتمد التصورات الماهوية للثقافة على الصورة التي تعرض الثقافات بوصفها «معطاة»، ليس فقط بل أيضًا «معطاة بشكلٍ ثابت لا يتغير». وإذ تُلقي حجب الغموض على واقع التغير التاريخي والتحديات السياسية التي تشتبك معها الثقافات، فإن هذا يعزز الصورة السكونية «الثابتة» للثقافات المعينة، حيث تبدو «قيمها وممارساتها وتقاليدها»، وبالمثل تمامًا حسها لما تومئ إليه ثقافتها وما تستلزمه «المحافظة» عليها ... يبدو كلٌّ هذا في مأمنٍ من التاريخ. وأحسب أن الرؤية النسوية المطعمة بالتاريخ والمضادة للماهوية تتطلَّب منا أن نتعلم كيف ننظر إلى الثقافات بوصفها أقل تصلبًا وأكثر عُرْضةً للتغير عمًّا تبدو عليه في الصور التي تصفها في الأعم الأغلب.

نسوية العالم الثالث لها العديد من التحليلات المفيدة في لفت الانتباه إلى الأعضاء المسيطرين في ثقافةٍ ما، وكيف أنهم كثيرًا ما يرحبون بتغيير أو تجاهل ما كان يُعتبر، فيما سبق، «ممارسات ثقافية مهمة»، وعن طوعٍ وطيب خاطر يغيرون أو يتخلَّون عن جوانب مختلفة، من مثل هذه الممارسات حين يكون ذلك مناسبًا لهم، لكنهم يقاومون ويعترضون على تغيراتٍ ثقافية أخرى. التغيرات التي تلاقي مقاومة الأعضاء المسيطرين هي تلك التي تنحو نحو وضعٍ يهدد وجوه القوة الاجتماعية المخولة لهم، وهي غالبًا ما تكون التغيرات المتعلقة بمنزلة المرأة وجودة حياتها. على سبيل المثال، ثمة كتاب أولينكا كوزو-توماس Olayinka Koso-Thomas الذي يكشف عن واقع الأمر في سيراليون؛ إذ يتمثل في أن سائر طقوس الشروع والتدرب، التي كانت مقدمات تقليدية لختان الإناث، وتستغرق من عامٍ إلى عامين، قد أُسقطت لأن الناس لم يعد لديهم الوقت ولا المال ولا البنية التحتية الاجتماعية اللازمة لهذه الطقوس. ومع هذا، لا تزال صميم ممارسة البتر، مجردة من مجمل سياق الممارسات التي اعتادوا على أن يكون مغلفًا بها، ينظر إليها بوصفها مكونًا حاسمًا من مكونات «التقاليد المحافظة»، مع التعتيم على درجة التخلي عن جوانب أخرى من التقاليد (Koso-Thomas 1987, 23). وأعتقد أن التحديات النسوية

لما جرى ترسيمه على أنه «الممارسات الثقافية التقليدية» في حاجةٍ إلى الانتباه لمثل هذه التحركات المتمثلة في مجازٍ مرسل علاقته جزئية، حيث تتقدم أجزاءٌ من الممارسة لتتخذ وضع الكل؛ لأن مثل هذه التبديلات تخفي دائمًا مختلف التغيرات الاجتماعية الملموسة.

هذا التبديل المعتمد على علاقةٍ جزئية يفتح الباب أمام ممارسةٍ ثقافية تغيَّرت تغيرًا جذريًّا كي تتكرَّر في صورة «ممارسة لا تتغير ومحل للمحافظة الثقافية»، ويمكن كذلك أن يلقي حجب الغموض نسبيًّا على تغيراتٍ في «الممارسات التقليدية» ليست محل جدال، لكن لها آثار ضارة بشكلٍ هائل. مثلًا، في حالة ختان الإناث في سيراليون، يبدو أن اختفاء فترة التأسيس والإعداد قد عدَّل هذه الممارسة إلى الأسوأ. انخفض سِنُّ تنفيذ عملية البتر بشكلٍ كبير. والآن تُجرى هذه العملية للبنات في سن الطفولة وليس في سن المراهقة، ما دامت الفتيات لم يعُدْنَ في حاجةٍ إلى بلوغ السن التي يتمكنَّ فيها من تعلُّم طقوس وتلقِّي تدريبات جرى الاعتياد على اعتبارها جوانب تدخل في بنية هذه الممارسة (Koso-Thmoas 1987, 23). إن التفهُّم والتوصيف النقديين والسياسيين لمثل هذه الحقائق المتعلقة بالتغير الثقافي لهو مكونٌ أساسي لطعن النسوية في الأجندات السياسية المعتمدة على التصورات «الماهوية للثقافة».

التفات النسوية إلى مثل هذه الجوانب للتغير الثقافي يمكن أن يساعد في جذب الانتباه لعمليةٍ أوسع، أسميها «وضع العلامات الانتقائية»، حيث يقوم أصحاب السلطة الاجتماعية بترسيم تغيراتٍ معينة ملائمة في القيم والممارسات، بوصفها تتفق مع «الحفاظ على الثقافة»، بينما يتم ترسيم تغيرات أخرى بوصفها «خسرانًا ثقافيًّا» أو «خيانة ثقافية» (Narayan, 1997). يلعب نشر «وضع العلامات الانتقائية» دَورًا فعَّالًا في تيسير التصورات الماهوية للثقافة لأنه يسمح للتغيرات التي توافق عليها الجماعات المهيمنة اجتماعيًّا بأن تبدو متَّفقة مع قيمٍ جوهرية، أو مع صلب الممارسات في الثقافة، في حين يجري تصوير التغيرات التي تتحدى الوضع الراهن على أنها تهدد «الحفاظ على الثقافة»، انتباه النسوية إلى «وضع العلامات الانتقائية» يمكن أن يساعد في التشديد على أن أولئك الذين يملكون السلطة الاجتماعية كثيرًا ما يهجرون التقاليد أو يعملون على تعديلها حينما يناسبهم ذلك، وكثيرًا ما يفعلون هذا بطريقةٍ تجعل هذه التعديلات لا تبدو على أنها حالاتٌ من «التغير الثقافي»، وبمعزلٍ عن المساجلات الاجتماعية حول «الحفاظ على الثقافة». يمارس «وضع العلامات الانتقائية» فِعْله في سياقات العالم الثالث، حيث نجد أن تحول العديد من الجماعات إلى المسيحية لا يثير وخزًا للضمير بشأن «التغريب» أو

«المحافظة على الثقافة»،[٢٠] بينما يستمر التمسُّك بتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى كأمرٍ يقوم من أجل «الحفظ على الثقافة». وتعرض حركة طالبان في أفغانستان تعسُّفًا مماثلًا؛ إذ يسيطر عليها هاجس إجبار النساء على العودة إلى «مكانهنَّ التقليدي». ولكن يبدو أنها لا تجد حرجًا في الاعتماد الضخم على عتاد التسليح الأجنبي، أو المصنوع في الغرب للحفاظ على سلطة الدولة.

الحساسية لـ «وضع العلامات الانتقائية» يمكنها، أيضًا، من أن تجعل النسويين قادرين على جذب الانتباه إلى تغيراتٍ حدثت في حيوات النساء وفي ممارسات تؤثر في المرأة، في سياقاتٍ قومية مختلفة، وقد جرى اعتبارها استشكالية، ولكن قطاعات عريضة من السكان اعتبرتها تعديلات ثقافية مقبولة. مثلًا، شرائح مختلفة من النخبة الهندية اعتبرت التعليم العام للإناث، في مبدأ الأمر، إشكالية ثقافية. وعلى مدار ما يقرب من جيلين تغيَّر هذا، بحيث لم يعُد التعليم مسموحًا به فقط، بل أصبح القاعدة الفعلية لبنات تلك العائلات. نسبةٌ عالية من البورجوازية الهندية الآن لم تعد تؤيد «تقليد» تزويج الفتيات بمجرد وصولهن إلى سن البلوغ، لكنها لا تزال تثير شبح «الخيانة الثقافية» حين تتحدى بعض بناتها تقليد الزيجات المرتبة. تبين هذه الأمثلة كيف يمكن أن يظل تكبيل المرأة بالمسئولية الأساسية لـ «الحفاظ على الثقافة» نسبيًّا أمرًا ثابتًا، حتى لو تغير على مر الزمن ما يجب أن تفعله المرأة لـ «الحفاظ على الثقافة». تُلقي هذه الأمثلة الضوء على كيفية تمكين المنظورات النسوية حينما تجتمع انتقادات آثار «تقاليد» معينة مناوئة للمرأة، مع موقفٍ نقدي تجاه الصور اللاتاريخية والماهوية لتلك «التقاليد».

(٣) أشكال معدلة «تقدمية» للماهوية الثقافية

تناضل النسوية في العالم الثالث ضد صورٍ مختلفة من الأصولية السياسية، وكثيرًا ما تتكفَّل بمواجهة التصورات الماهوية للثقافة التي تصبُّ الأصوليين في قالب «المدافعين عن الثقافة الوطنية والتقاليد»، وتصور أنصار النسوية في العالم الثالث على أنهم خونة للثقافة أفسدهم إغواء «القيم الغربية». على أي حال، ليس الأصوليون وحدهم هم الذين يسهمون في نشر الصور الماهوية للثقافة. إن الذين يشغلون مجالًا واسعًا من المراكز في الطيف السياسي يرفعون لواء التصورات الماهوية للثقافة. وأيضًا نجد أشخاصًا تقدميين، من الغرب ومن العالم الثالث، يصدقون أحيانًا دون تمحيصٍ على التصورات الماهوية لما تكونه «الثقافة الغربية» أو «ثقافة معينة في العالم الثالث». وكشأن العديد من التصورات

الأيديولوجية، فإن القبول الواسع للأفكار الماهوية عن الثقافة ينتج عن مدى الجلاء في ظهور هذه الأفكار أمام القطاع الأعظم من الناس. تستطيع هذه الأفكار تغذية تفكير الناس من دون أن تكون هي ذاتها موضوعًا للتفكير. ونتيجة لهذا، ليس من الضروري أن يكون نسويو العالم الثالث أنفسهم في مأمنٍ من الصور الماهوية للثقافة، خصوصًا التصورات الماهوية بشأن الفوارق بين «الثقافة الغربية» و«ثقافات معينة في العالم الثالث». وقد أُقيمت الحجة؛ مثلًا، بالخطابات النسوية التي تُقِرُّ بأن «مساواة المرأة» هي «قيمة غربية»، وأن امتدادها إلى سياقات العالم الثالث «دعوى ثقافية إمبريالية فرضها العالم الأول» (وهذا إقرار طرحته حكومات غير غربية وناشطات نسويات في سياق أعمال مؤتمر العام الدولي للمرأة في ١٩٧٥م)، ومخاطرة باستنساخ مفاهيم «ماهوية للثقافة».

ويمكن أن نجد مثالًا آخر للماهوية الثقافية المنبثقة عن قطاعاتٍ من الطيف السياسي، وذلك في مجادلة النسويين وسواهم، في أن «حقوق الإنسان» مفهومٌ غربي بحيث يشكل امتداده للعالم الثالث فرضًا غير مشروع لـ «القيم الغربية» ... مثلًا، أنكر أدمانتيا بوليس وبيتر شواب مشروعية توظيف القيم الثقافية الغربية للحكم على مؤسسات الثقافات غير-العربية، وأكَّدا أن فرض معايير مأخوذة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على مجتمعات العالم الثالث إنما هو شوفونية أخلاقية وانحياز للمركزية الإثنية (Pollis and Schwab, 1979)، تشكل مثل هذه الدعاوى حالات استشكالية للماهوية الثقافية.

ويقينًا، الإقرار بأن «المساواة» و«حقوق الإنسان» إنما هما «قيمٌ غربية» قد تعقد أمرهما بفعل حقيقة تاريخية مفادها أن المبادئ الغربية بالمساواة والحقوق قد وُجدت على مدى عقود من الزمان بمعية تأييد العبودية والاستعمار، وأن تلك المساواة والحقوق قد جرى إنكارها عن النساء، وعن الأقليات العرقية والدينية والإثنية داخل الأمم الغربية، وفعليًّا عن كل رعايا الأراضي المستعمَرة. وفقط كنتيجةٍ للنضال السياسي من قِبل هذه الجماعات المختلفة المهمَّشة في السياقين الغربي وغير الغربي معًا راحت مبادئ المساواة والحقوق يُنظر إليها تدريجيًّا بوصفها منطبقة عليهم أيضًا. وعلى ذلك يمكن أن يحاج المرء بأن مبادئ المساواة وحقوق الإنسان ليست ناتجًا خالصًا من «نواتج الإمبريالية الغربية»، إنما هي ناتجٌ مهم من نواتج ذلك الكفاح والنضال ضد الإمبريالية الغربية. كثيرًا ما كانت تصورات المساواة والحقوق معالم مميزة في مثل هذه الأشكال من النضال، وطويلًا ما جعلت نفسها جزءًا لا يتجزأ من مفردات الكفاح والنضال السياسيين في العالم الثالث. أما المزاعم القائلة إن المساواة والحرية هما «قيم غربية»، فإنها تخاطر

بطمس الدور الحيوي الذي أدته مثل هذه التصورات ولا تزال تؤديه في تلك الحركات المناضلة (Narayan 1993, Mayer 1995). وبشكلٍ عام، نادرًا ما تكون أصول ممارسة ما، أو مفهوم ما، محدودة بحدود نطاق ملاءمته. إن استعارة أفكار الآخرين وممارساتهم ومصنوعاتهم الفنية وتقاناتهم وتمثلها ونقلها عملية تحدث في كل مكان. ومن الصعب جدًّا أن يكون العالم الثالث فريدًا في هذا. ومع مرور الزمن تم تمثُّل كيانات غير أوروبية في قلب «الثقافة الغربية»، تشمل بنودًا متنوعة، مثل البارود والبوصلات والمسيحية والقهوة.

إن المزاعم النسوية بأن «المساواة» و«الحقوق» هما «قيمٌ أوروبية» لتخاطر أيضًا بترديد خطابات جماعتين من الناس، على الرغم من اختلافاتهما الأخرى، يتشاركان في تميزهما بأنهما يعاديان الأجندات النسوية. الجماعة الأولى هي ما سوف أسميها «أنصار تفوق الثقافة الغربية» وتتمثل أجندتها في رسم صور براقة لـ «الثقافة الغربية»، وتمارس فعلها عن طريق الزعم بأن أفكار المساواة والحقوق والديمقراطية، وما إليه من «أفكار غربية» تثبت أخلاقيات الغرب وتفوقه السياسي على سائر الثقافات «الأخرى» (Bloom 1987, Schlesinger 1992). أما الجماعة الثانية فهي الأصوليون في العالم الثالث الذين يتشاركون في وجهات نظر أنصار تفوق الثقافة الغربية بالقول إن مثل هذه الأفكار جميعها «أفكارٌ غربية»، يعرض الأصوليون هذه النظرة لكي يبرروا الزعم القائل إن هذه الأفكار «تصورات أجنبية غير ملائمة»، تُستخدم فقط من أجل «التغريب ونزع أصالة» عن الأهلين في العالم الثالث، ويستخدمونها قناعًا لانتهاكاتهم لحقوق الإنسان، ولإخماد العمليات الديمقراطية مما يخفونه في عباءة الحفاظ على الثقافة (Howard 1993, Mayer 1995).

ومن المؤكد أن النسويين في العالم الثالث لديهم تخوفاتهم المشروعة بشأن طريقة تفهُّم بعض النسويين الغربيين لتصورات «مساواة المرأة» وتفريغها من مضمونها، ولديهم قلقهم المشروع من أن بعض الأجندات النسوية الغربية بشأن حقوق الإنسان، قد تتجاهل أو تغض الطرف عن مشكلات واهتمامات جماعات مختلفة من النساء في سياقاتهن الوطنية. وعلى أي حال، فإن الإمساك بزمام مثل هذه الصراعات والاختلافات لا يكون في أغلب الأحوال عن طريق دمغها بأنها اختلافات بين الفهم «الغربي» وفهم «العالم الثالث» لتلك المفاهيم. وبإيجازٍ شديد ميزت سوشيتا مازمدار مخاطر نشر مثل هذه الحركات الماهوية، حتى حين تمييز الصراعات والاختلافات الأصيلة بين النسويين الغربيين والنسويين في العالم الثالث.

> كان عقد السنين الذي كرَّسته الأمم المتحدة للمرأة إشكاليًّا بالنسبة إلى تضامن النساء العالمي. يخطئ كثيرٌ من النسويين في الولايات المتحدة وأوروبا في تصور مفاهيم للطبقة والإثنية وحقائق السياسة الدولية، فراحوا يرددون أقوالًا استعمارية نمطية عن أمم العالم الثالث، كانت تفصيلًا إلى أقصى حدٍّ على قدِّ النساء من تلك الأمم، وفي الغالب لم يبذلوا جهدًا للتفرقة بين أهداف السياسات الأجنبية لحكوماتهم القومية وبين أهداف حركة المرأة العالمية. أما نساء العالم الثالث، من جانبهن، فقد وجدن — عن صواب — أن هذا محل للاعتراض، وانسحبن إلى موقفٍ خاص بالعالم الثالث، مفعم برفض النسوية كبنيةٍ غربية، مغفِلات حقيقةً مفادها أنه لا يوجد مثل ذلك الشيء المسمى «المرأة الغربية» ... مثَّل هذا مددًا للحدوس الذكورية الشائعة، الآتية من الليبراليين واليساريين في أمم العالم الثالث، بأن حركة النساء كانت بشكلٍ ما إنضاجًا لاغتراب الأنثى في اقتصاد السلع وغير ذات صلة بالروح الجمعية في أمم العالم الثالث (Mazumdar, 1994, 268–69).

إنها تأويلاتٌ لأفكار، كالحقوق والمساواة، لا تعير اهتمامًا لمآزق ومواطن ضعف أعضاء الجماعات المهمَّشة اجتماعيًّا، بمن فيها النساء. مثل هذه التأويلات لا تنبثق فقط من السياقات الغربية؛ فعلى سبيل المثال نجد الجناح اليميني من الحركات الأصولية في سياقات العالم الثالث يستخدم أفكار الحقوق والمساواة من أجل الغايات الخاصة به (Hasan 1994, xix). وفي يومنا هذا ثمة عدد لا بأس به من الرؤى السياسية المثيرة للمشكلات تعبر الحدود القومية والجغرافية، تمامًا كما تعبرها الرؤى السديدة. وأعتقد أن النسويين ينفعهم كثيرًا التحليلات التي تبيِّن طرقًا محددة تجعل تفسيرات معينة للحقوق والمساواة غير ملائمة، بدلًا من التأويلات التي تنتقد تلك التصورات بأنها «غربية».

وعلاوة على هذا، نجد تنازعًا حادًّا حول تصورات، كالحقوق والمساواة داخل السياق الغربي وسياقات العالم الثالث معًا، ونتج عن هذا صعوبة تعيين رؤية «غربية» واحدة أو رؤية «العالم الثالث» الواحدة، أو الرؤية «الهندية» الواحدة لتلك المفاهيم (Kiss 1997). توجد الاختلافات حول مغزى ومضامين وتطبيقات هذه المصطلحات داخل السياق القومي الغربي، وداخل السياق القومي للعالم الثالث، مثلما يوجد تقاطعٌ بينهما. وفي أعطاف هذا العدد من مجلة هيباتيا يشيع كشف سوزان أوكين.[٣*] النقاب عن الصراعات التي خاضتها، ولا تزال تخوضها لمراجعة مبادئ حقوق الإنسان لكي تأخذ في اعتبارها مواطن

ضعف الجنوسة النسائية في السياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما (Okin 1998)، وتوعز تحليلاتها بأن ثمة تفاهمات لحقوق الإنسان ضارة سياسيًّا، ومفيدة سياسيًّا في السياقين كليهما.

وإني لأناصر بشدة رغبة أوفيليا شوته — وهي أيضًا منشورة على صفحات هذا العدد — في منظور بعد-استعماري نسوي يعترف بحقيقة الاستعمارية والحروب ضده (Schutte 1998)، أن النسوية بعد-الاستعمارية تملك أسبابًا وجيهة لمعارضة الكثير الجم من إرث الاستعمارية، وبالمثل تمامًا معارضة الأشكال الجارية من الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية على المستوى العالمي من جانب الأمم الغربية. على أي حال، لا أحسب أن أجندة من هذا القبيل قد تستفيد كثيرًا من موقفٍ غير نقدي يهيل التراب على قيم وممارسات لأنها تبدو بمغزًى ما «غربية»، ولا هي تستفيد من الاندفاع الأهوج نحو الرفع من شأن قيم وممارسات؛ لأنها تبدو «غير غربية». إن ديباجة الخطاب السياسي الذي تستقطبه القيم «الغربية» و«غير الغربية» تخاطر بإلقاء حجُب الغموض على الأجندات السياسية والاقتصادية التي يجري تنفيذها بالتعاون بين نخبٍ معينة في الغرب وفي العالم الثالث، وإلى أي حدٍّ تنتقص من حقوق العديد الجم من المواطنين وجودة حياتهم في السياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما. مثل هذا الاستقطاب يصرف الانتباه عن واقع السياسات التي يحركها ترافق ناتج عن دعمٍ غربي اقتصادي وعسكري لأنظمة حكم وحشية وغير ديمقراطية في العالم الثالث، ينهال عن كثيرٍ منها طوفان من الخطاب البياني «المناهض لما هو غربي حفاظًا على الثقافة»، حتى وهي غارقة إلى المناكب في التعاون الاقتصادي والعسكري مع الدول الغربية.

إن الخطاب البيانيَّ السياسيَّ الذي تستقطبه القيم «الغربية» و«غير الغربية» لخطرٌ ماثل في سياقات العالم الثالث، حيث الأجندات التقدمية والنسوية كثيرًا ما تطعن في السياسات المدعومة من قِبل القوى الغربية، وكذلك من قِبل النُّخب المحلية والدول القومية، لا بدَّ من أن يضع النسويون في اعتبارهم أن كون القيمة أو الممارسة «غير-غربية» (سواء من حيث أصولها أو من حيث سياق انتشارها) لا يعني أنها ضد الإمبريالية أو ضد الاستعمارية، فضلًا عن توافقها مع الأجندات النسوية. وكذلك يجب أن يتذكر النسويون أن كون القيمة أو الممارسة «غربية» من حيث الأصول لا يعني أنها لا تستطيع القيام بدورٍ في خدمة الأجندات النسوية المضادة للاستعمارية، أو بعد-الاستعمارية، كما أفصحت مناقشة أوكين للخطاب العالمي لحقوق الإنسان (Okin, 1998).

(٤) النسبوية الثقافية والماهوية الثقافية

يقع العديد من النسويين تحت إغراء اعتبار النسبوية «سلاحًا ضد الطغيان الفكري»؛ لأنهم يقاسمون لوريان كود الإحساس بأن «البيِّنة واضحة على أنها أفضل من البدائل الإمبريالية التي لا تعترف بحدود» (Code 1998). نسويون كثر يعتبرون النسبوية ترياقًا يشفي من «التأكيد على التماثلية الكونية» التي تسمح لأولئك المتميزين «على الزعم من امتلاكهم القصة الوحيدة الحقيقية» (Code 1998). تبدو النسبوية مفيدة في كبت جماح ميول النسوية إلى الحديث نيابة عن ومن أجل النساء حيثما كنَّ أو — بشكلٍ مختلف — الحديث عنهن كما لو كنَّ «مثلنا تمامًا». أوافق على أننا يمكن أن نواصل الخوض في التحليلات النسوية حتى نجد بعضها يغفل الاختلافات بين النساء، ممَّا ييسِّر الافتراض الضمني «بأنهنَّ مثلنا تمامًا» من دون العناية الكافية باختلافاتهنَّ.

وكما أشارت مناقشاتي في الجزء الأول من هذا المقال، أجدني على أي حالٍ مترددة في أن أقتصر على وضع هذه المشكلة التي تمثِّل مصدر قلق محوري في التحليلات النسوية المعاصرة على قدم المساواة مع ظاهرة «الإمبريالية الثقافية»، بما هي كذلك. وجانب ممَّا يجعلني أتوقف عن المعادلة بينهما هو إحساسي بأن «الإمبريالية الثقافية»، كما كانت تمارس فعلها في عصر الاستعمار لها منطق مختلف تمامًا، فقد كان منطقًا ينكر أن الآخرين بالنسبة إليَّ «يماثلونني تمامًا» بدلًا من أن يؤكد هذا. لست أرغب في إنكار أن أجندات القوى الاستعمارية تطلَّبت شيئًا من إسقاط «التماثلية» على الشعوب المستعمَرة. كانت «الرسالة الحضارية» للاستعمارية، تتضمَّن تحويل «البدائيين» إلى المسيحية ومشروعًا لترسيم سكان المستعمرات في قلب الاقتصاد الأوروبي والترتيبات السياسية الأوروبية. وقد انطوت بالفعل على افتراضات، بشأن أشكال من «التماثلية» تستطيع تمكين أولئك السكان من الاستفادة من أن «يصبحوا مثل الغربيين» بتلك السبل. ومهما يكن الأمر، فحتى هذه الإسقاطات للتماثلية تنطوي على النظر إلى الآخرين فقط بوصفهم «نماذج للمثيل القاصر» (Lange 1998)، من دون هذا الاختلاف المتمثل في «القصور»، قد تتقوض دعائم احتياج سكان المستعمرات للوصاية الاستعمارية من الدول الأوروبية. كانت المماثلة مجرد إمكانية مفترضة ضمنًا في المستعمَرين، لتدل على قدرتهم على الاستفادة من «التقدم» الذي يسبغه الحكم الاستعماري.

وفيما أعتقد، كان النزوع الاستعماري والتوق العارم إلى الحديث «نيابة عن الآخرين ومن أجلهم»، واقتناع المستعمِرين بأنهم «أصحاب القصة الواحدة الحقيقية»، مشتبكًا

هذا جميعه اشتباكًا وثيقًا مع الرؤى التي تؤكد أن الآخرين المستعمَرين يختلفون عن الأنا الغربية وأدنى منها. أجل يمكن أن تكون فرضيات «التماثلية» هي السِّمَة المميزة لواحدٍ من الاتجاهات الاستشكالية التي تمسك بخناق التحليلات النسوية المعاصرة؛ ومع هذا أراه خطأً جسيمًا أن نأخذ هذا «الافتراض للتماثلية» على أنه الملمح الوحيد الذي يحدِّد معالم «الإمبريالية الثقافية»، حين يكون «افتراض الاختلاف» قد لعب هو الآخر دورًا جوهريًّا. وأعتقد أن إغراء النسبوية المدفوعة بالرغبة في تفادي الإمبريالية الثقافية يضعف كثيرًا حين التسليم بأن «فرضيات الاختلاف»، مثل «فرضيات التماثل» انتشرت كلتاهما بسرعة ونفاذ من أجل غايات ثقافية إمبريالية، وكذلك كان «التأكيد على الاختلاف الثقافي» مميزًا للمشروع الاستعماري أكثر كثيرًا من ذلك التلويح بـ «التماثلية». إنه تأكيدٌ يساعد على مداراة أوجه شبه مؤسفة مع المركزية الإثنية والمركزية الذكورية والنزعة الطبقية والنزوع الجنسي الغيري، والأشكال الأخرى الخلافية من المركزية، والتي كثيرًا ما عمَّت وسادت كلا الجانبين من هذا «التقابل» المتكرر بين «الثقافة الغربية» و«الآخرين» العديدين غيرهما.

يشدِّد تحليلي تشديدًا على مدى اعتماد الولايات الاستعمارية، وبالمثل رؤى الأصوليين المعاصرين في العالم الثالث، على صورٍ تتمركز حول «اختلافات ماهوية» بين الثقافة الغربية وثقافات معينة في العالم الثالث. وبقدر ما تشارك الأشكال المختلفة من النسبوية في هذه الصور الاستعمارية لـ «الاختلافات الماهوية» بين الثقافات، تغدو النسبوية خطرًا وليست ذخرًا للأجندات النسوية. ثمة تمثيلات لـ «ثقافات» معينة في العالم الثالث تروقها التصورات النسبوية القائلة «إن قيمي وأساليبي في الحياة تتميز عن قيم وأساليب الآخرين الغربيين، وتشكل هُويتنا القومية وأصالتنا». وقد بيَّن تحليلي السابق كيف يمكن أن تكون ذات خطورة على مصالح جماهير غفيرة من النساء في العالم الثالث، ولا تقل عن خطورة «الإصرار على التماثلية الكونية».

ترتكن أشكالٌ عديدة من النسبوية على صورة لـ «الثقافات» انتقدتها فيما سبق بأنها ماهوية ثقافيًّا، وهي صورة تبدو فيها الثقافات مترسمة بشكلٍ أنيق دقيق ومتميزة بعضها عن بعض، وسابقة بهذا على كل خطابيات لاحقة تبدو، وفي الصورة لا يبدو الإصرار على «الاختلاف» المصاحب لـ «إنتاج» ثقافات «متمايزة» مثيرًا لمشكلات، ويُفترض أن المكونات المحورية أو البنائية لـ «ثقافة ما» «معطاة كثوابت»، وأعتقد أن مثل هذه الصور النسبوية للاختلافات الثقافية غير دقيقة تجريبيًّا، ومسيئة لمصالح واهتمامات النسويين بعد-الاستعماريين. والنسوية بعد-الاستعمارية المضادة للإمبريالية بدلًا من أن

تعتنق النسبوية، فإن الأفضل لها وما ينفعها حقًّا هو الاستجواب والمساءلة النقدية لتخطيطات «الاختلاف الثقافي» الذي يرسم حدودًا فاصلة بين «الثقافة الغربية» ومختلف «الثقافات غير الغربية». وتلك المساءلة سوف تكشف عن أن كلا الجانبين من تلك الثنائية كان، إلى حدٍّ كبير، حصيلة عمليات أمثلة إجمالية، جرى ستر وضعها المتخيل بركامٍ من النشر الأيديولوجي لتلك الثنائية عبر التاريخ الاستعماري وبعد-الاستعماري.

إن الملاحظات السابقة تُملي حيثيات تجعلني غير مقتنعة بموقف لوريان كود الذي يولي الاعتبار لتعرية وتجريد موطن السيادة لـ «النسبوية ... التي قد لا تكون قادرة على إنجاز كل شيء، ولكن من الواضح أنها أفضل من البدائل» (Code 1998). والصراعات السياسية للنسوية في العالم الثالث يضنيها كثيرًا الوعي بأن ثمة عددًا من «مواطن السيادة». بعض هذه المواطن ليست للسادة الغربيين، بل تقع في قلب المؤسسات المحلية، بينما البعض الآخر ذو أعمال ومآثر شديدة التعقيد بحيث يصعب تحديد مجال ما هو للسادة الغربيين وما هو للسادة المحليين. وفي محاولات النسويين في العالم الثالث لتعرية وتجريد عدد من «مواطن السيادة» تلك غالبًا ما يكتشفون أن صورًا من النسبوية الثقافية قد احتلَّت موقعًا مهمًّا في عتاد السادة المحليين؛ مما يجعل النسويين عُرضة للهجوم بأنهم «خونة للثقافة تم تغريبهم»، وأنهم واقعون تحت وطأة افتقاد التقدير لـ «تقاليدهم» والاحترام لـ «ثقافتهم». يكفي صور النسبوية الكثير الذي أنجزته في تقوية قبضة مجموعة متنوعة من السادة. لا يستطيع النسويون أن يقتصر عطاؤهم على التحذير من المزاعم «الكونية»، بل لا بدَّ من أن يبحثوا عن فَهْم مختلف الاستخدامات الأيديولوجية الخطيرة التي يمكن أن تطرحها أشكال الزعم بـ «الكونية» والزعم بـ «النسبوية» على السواء.

إني لأقيم الحجَّة على أن المطلوب فعله من النسويين بعد-الاستعماريين ليس تأييد «النسبوية الثقافية»، بل مقاومة مختلف أشكال الماهوية الثقافية، بما فيها الأشكال النسبوية. وعطفًا على الاستراتيجيات التي ذكرتها فيما سبق، مطلوب من النسويين أن يقاوموا الماهوية الثقافية عن طريق الإشارة إلى التعددية الداخلية، اختلاف الآراء والشقاق حول القيم، والتغيرات الجارية في الممارسة التي تحدث في المجتمعات المحلية التي تشكِّل فعليًّا الدول القومية الحديثة. هذا النقد للماهوية الثقافية من شأنه أن يطيح بالفكرة القائلة إنه في هذه المسألة ثمة شيء ثابت لا خلاف عليه يمكن تعيينه بأنه «الثقافة الهندية» أو «الثقافة الأفريقية» أو «الثقافة الغربية»، ويمكنه أن يمضي قُدُمًا من خلال تحدِّي «صورة العالم» التي يفترض صدقها بعض الصور من النسبوية: أي إن ثمة

جِماعًا محددًا اسمه «الثقافات المختلفة»، كلٌّ منها متَّسقة داخليًّا ومتجانسة، ولا تختلف إلا مع «الثقافات الأخرى».

الموقف الذي أناصره لا ينكر وجود «الاختلافات الثقافية» في حد ذاتها. ومن الحمق إنكار أن ثمة ممارسات توجد في سياقاتٍ معينة ولا توجد في سياقاتٍ أخرى، وقيم يجري رفع لوائها في أماكن دون الأخرى. الأحرى أن الموقف الذي أناصره ينكر أن «الاختلافات الثقافية الفعلية» تناظر بدقة «الجماع» الذي يجري الآن تعيينه بأنه «ثقافات منفصلة»، أو يفصح عن ذاته عن طريق توزعه عبر «ثقافات» معينة. موقفي يشدِّد على أن كلَّ السياقات الفعلية المعاصرة مفعمة بالمساجلات والشقاقات السياسية بشأن ممارساتها وقيمها، وترفض أن تخول أيًّا من المنظورات منزلة «التمثيل الأصيل» والوحيد لرؤى وقيم ثقافة معينة. إن إسقاط الصورة المتخيلة عن «الاختلافات الماهوية»، فيما يوعز به موقفي، حريٌّ به أن ييسر لنا أن نأخذ في اعتبارنا تعددية الاختلافات الحقيقية في القيم والمصالح وفي رؤى العالم، التي تشق طريقها عبر السياقات المعاصرة القومية والعابرة للقوميات. وأعتقد أن ما قامت جاغار بتحليله من تبادل أشكال الخطاب النسوي بين المجتمعات المحلية المختلفة (Jaggar 1998)، يمثل مواقع حاسمة لتوضيح طبيعة وأهمية التعددية في الاختلافات الفعلية التي قد تمثل معالم الأجندات النسوية في السياقات القومية المختلفة، من حيث إنها تفسح في المجال لمعارضة التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية».

وبينما اتَّخذ موقفًا نقديًّا من صورٍ معينة من «الاختلافات الثقافية» تكمن في أعماق أشكال محددة من النسبوية الثقافية، فإن الصورة المعارِضة التي أطرحها لا تكفي للإجابة عن تساؤلاتٍ مهمة عديدة تنشأ في المناقشات الفلسفية التي تدور حول النسبوية. ويبقى موقفي لا-أدريًّا؛ مثلًا بشأن السؤال حول ما إذا كان ثمة فئة واحدة من القيم، دقيقة أنيقة مكتملة وكونية، ينبغي أن يوافق عليها الجميع. بَيد أنه موقفٌ متفائل في آفاق صنع العديد من القيم التي تغذي السياسات التقدمية والأجندات النسوية، بما هو مُجْدٍ وفعَّال في سياقاتٍ عالمية مختلفة.

وأودُّ أن أختتم حديثي بإيضاح الروابط بين نقدي للماهوية الثقافية وموقفي عن «عموميات» حول الثقافات. فحين تناقش أوكين مسألة ماهوية الجنوسة، تحاجُّ بأن «النقد النسوي المضاد للماهوية في بعض الأحيان يتطرَّف إلى حدِّ إنكار إمكان إقرار أي تعميماتٍ بشأن النساء» (Okin 1998). فهل الالتزام بمعارضة الماهوية الثقافية ينطوي على التزامٍ بالنظرة المتطرفة القائلة إنه لا تعميمات على الإطلاق يمكن إقرارها بشأن «الثقافات»؟

ورأيي أنه لا النزعة المضادة للماهوية في الجنوسة، ولا النزعة المضادة للماهوية في الثقافات تستلزمان حظرًا مطلقًا للتعميم؛ لأن التعميمات ليست جميعها على قدم المساواة من حيث إثارة المشكلات، وإني لأزعم بأن ثمة اختلافات كبيرة بين التعميمات، كما في الاستشهادات الخطيرة التي قدمتها موهانتي (Mohanty 1991)؛ مثلًا التعميم: «الدعارة لا تزال مجال العمل الأساسي إن لم يكن الوحيد للنساء الأفريقيات»، وتعميم من قبيل البيان الصادر عن لجنة القضاء على كل أشكال التمييز ضدَّ المرأة الذي ينص على أن «التمييز لا يزال قائمًا ضد النساء في جميع أنحاء العالم، فيما يتعلَّق بالاعتراف بحقوقهن الفردية في المجالين العام والخاص، والتمتع بهذه الحقوق وممارستها، ولا يزال النساء يتعرَّضن لأشكالٍ عديدة من العنف» (Bunch 1994, 35).

التعميم الأسبق كاذب تجريبيًّا، ليس فقط، بل أيضًا هجومي وخطير. أمَّا التعميم اللاحق فيمكن إقامة الحجة على صدقه، وهو أيضًا مفيد سياسيًّا في لفت الانتباه لحقوق الإنسان في مجال العنف ضد المرأة الذي يحدث في العديد من السياقات القومية. النوع الأخير من التعميمات لا يستلزم، ولا ينبغي أخذه على أنه يستلزم، غياب التنوع داخل السياقات القومية وعبرها في صور انتهاكات حقوق الإنسان التي تواجه مجموعات مختلفة من النساء. أما الزعم القائل إن كل مجتمعٍ محلي ينبني فعليًّا على طريق علاقات الجنوسة التي تشمل أشكالًا معينة من إخضاع المرأة الاجتماعي والجنسي والاقتصادي فيبدو أنه تعميمٌ مفيد سياسيًّا، وأيضًا يفسح المجال للالتفات إلى اختلافات وخصوصيات السياق فيما يتعلق بمتاعب جماعات مختلفة من النساء. وأعتقد أن البنود التي تتضمَّنها قائمة مارتا نصباوم للقدرات والوظائف الإنسانية المهمة هي الأخرى تعميمات من النوع الأخير؛ لأنها قصدت أن تكون القائمة «يسمح تصميمها في حدِّ ذاته بعزو توصيفات عديدة لكل مكونٍ من مكوناتها» (Nussbaum 1995, 93).

ولا أعتقد أن الاتجاه المضاد للماهوية في الجنوسة، وفي الثقافة، ينطوي على معارضةٍ مسطحة لكل التعميمات، وبدلًا من هذا ينطوي على التزام بدراسة دقتها التجريبية وفائدتها السياسية على السواء، أو ما ينطوي عليه من مخاطرة. ونادرًا ما يمكن التعبير عن أجنداتٍ سياسية فعالة، كتلك المتعلقة بحقوق الإنسان من دون الالتجاء إلى درجةٍ معينة من التجريد، تمكِّن من الإفصاح عن أوجه تشابه بارزة بين المشكلات التي يعانيها أفرادٌ مختلفون وجماعات متباينة. ومن ناحيةٍ أخرى، يبدو أنه من الممكن أن نجادل في صدق الحاجة إلى تصوير ختان الإناث على أنه «ممارسة ثقافية أفريقية»، أو تصوير

قتيلات المهور أو التحرش المتعلق بالمهور على أنه «مشكلة النساء الهنديات» بطرقٍ تحجب حقيقة مفادها أنه ليست كل «النساء الأفريقيات»، أو كل «النساء الهنديات»، يواجهن هذه المشكلات، أو أنهنَّ لسن يواجهنها بطرقٍ متماثلة، أو بطرقٍ تمحو المعارضات والطعون المحلية على هذه المشكلات.

إني أرفع لواء منظور مضاد للماهوية لا يؤيد الرأي القائل إن وجود «اختلافات» ثقافية أو «اختلافات» أخرى يجعل كل وأيَّ نوعٍ من التعميمات، أو الدعاوى الكونية مشكوكًا فيها جميعًا على قدم المساواة. يطرح كوام أنطوني أبيا نقطة مفيدة، عندما يذكرنا بأنها «سمة مميزة لأولئك الذين يتَّخذون موقف مناهضة الكونيات العامة لكي يستخدموا مصطلح النزعة الكونية، كما لو كانت تعني النزعة الكونية الزائفة ... إن الذي يعترضون عليه حقًّا — ومن ذا الذي لا يعترض؟ — هو وضع سيادة المركزية الأوروبية كنزعةٍ كونية» (Appiah 1992, 58). وأود إضافة أن العديد من الصور الماهوية لـ «الثقافة الهندية»، وما يماثلها ممَّا قمتُ بنقدها، إنما هي صورٌ مما يمكن أن نسميه «نزعة الخصوصية الزائفة»، وهي مثلها تمامًا تمثيلات مهيمنة لـ «ثقافات معينة» تحجب «النزعة الخصوصية» بشأنها حقيقة مفادها أنها تعميماتٌ مثيرة للمشكلات عن سياقاتٍ معقدة ومتباينة في دواخلها. وإلى جانب ذلك، فإن النُّصحَ بالولوج في خضم العديد من «الاختلافات» يصعب معه تجنُّب الوقوع في أسر كونية توصيات إرشادية معينة، ولا توجد أجندة سياسية يمكنها تجنب التقييمات المعيارية العامة لأهمية وثقل أنماط معينة من «الاختلافات».

ومع التسليم بالأخطار الضخمة على الأجندات النسوية التي تطرحها أشكال مختلفة من النزعة الماهوية الثقافية، فإني أعتقد أن المهمة الملحَّة والمهمة للمنظور النسوي بعد-الاستعماري تتمثَّل في تطوير المنظور النسوي الملتزم بالنزعة المضادة للماهوية بشأن «النساء» وبشأن «الثقافات» على السواء. ومثل هذا المنظور لا بدَّ من أن يستخلص المشاريع النسوية للولوج في الاختلافات بين النساء، ويميز بينها وبين الفهم الماهوي والفهم الاستعماري والفهم بعد-الاستعماري المثيرة جميعها للمشكلات في تفهُّم «الاختلافات الثقافية» بين الثقافة الغربية وبين «الآخرين» بالنسبة إليها. هذا المقال مساهمة في مشروع التفكير حول النسوية المعاصرة، وكيف يمكن أن تقاوم الصور الراسخة والماهوية لـ «الثقافات» ولـ «التناقضات الثقافية» بين «الثقافة الغربية» و«ثقافات العالم الثالث»، وتخضعها للمساءلة النقدية.[٤*]

هوامش

(١) *في هذا الفصل تُفرِط الكاتبة إفراطًا غريبًا ومملًّا في وضع المصطلحات والكلمات والتعبيرات بين علامتي تنصيص، ويتكرر هذا لدرجةٍ تكاد تُفقده جدواه. وطبعًا الترجمة العربية ملتزمة بوضع علامات التنصيص التي تكررها الكاتبة. [المترجمة]

(٢) *هذه الإشارة الجريئة جدًّا من المؤلفة، تتجسد في حالة جنوب السودان الذي انفصل بأسره اجتماعيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا من دون أي وخزٍ للضمير. [المترجمة]

(٣) *نلاحظ أن هذا المقال كان منشورًا في أحد أعداد مجلة هيباثيا. على العموم هذا الكتاب يتضمَّن أيضًا دراسة سوزان مولر أوكين وكذلك دراسة أوفيليا شوته. ومن أجمل جمالات هذا الكتاب الحوار الداخلي البنَّاء بين مجموعة الكاتبات. [المترجمة]

(٤) *أودُّ أن أزجي الشكر إلى جنيفر تشرش وساندرا هاردنغ وجيم هيل وتينا شتا وسوزان زلوتنيك لمساعدتهم الكريمة في مسوداتٍ مختلفة من هذا المقال.

الفصل السادس

«إنها ليست فلسفة»

أندريه ناي

صلب ماهية الفلسفة، إعادة ابتكار التفكير الملائم لعالمٍ متغير.

ناي

المرأة، المواطن المحلي، الآخر: الكتابة بعد-الاستعمارية والنسوية. بقلم ترينه ت. منه-ها، منشورات جامعة إنديانا، ١٩٨٩م.

فكر النسوية السمراء: المعرفة والوعي وسياسات التمكين. بقلم باتريشيا هيل كولينز، نيويورك: روتلدج، ١٩٩١م.

المناطق الحدودية، الفتاة المستيزية الجديدة. بقلم غلوريا آنزالدوا، سان فرانيسكو: أنت لوت بوكز، ١٩٨٧م.

الإشارات والأغاني والذكرى في الأنديز. بقلم رجينا هاريسون، أوستن، منشورات جامعة تكساس، ١٩٨٩م.

«توصلنا لنظريةٍ من أجلك! النظرية النسوية والإمبريالية الثقافية ومطلب صوت المرأة». بقلم ماريا سي، لغونز وإليزابيث في. سبلمان، المنتدى الدولي السادس لدراسات المرأة (٦)، (١٩٨٣): ٥٧٣–٨١.

البنوية/ضد البنيوية وفاعل تحت القمع. بقلم ماريا سي. لغونز، جريدة الفلسفة ٨٧ (١٠) (١٩٩٠): ٥٠٠–٧.

«اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة». بقلم ماريا سي. لغونز، هيباثيا ٢ (٢) (١٩٨٧): ٣–١٩.

العديد من العناوين المذكورة عاليه لا يحتاج الفلاسفة النسويون إلى مراجعتها. إن لها قيمتها كمقرراتٍ جامعية، فضلًا عن قيمتها المثبتة في مساقات النظرية النسوية والفلسفة النسوية، وكذلك لها قيمتها في النُّظم البينية لمساقات الدراسات النسوية. وفي الوقت نفسه، واصل العديد من الفلاسفة، رجالًا ونساء معًا، إبداء اللامبالاة إزاء اقتراح بضم هذه الدراسات إلى النصوص الفلسفية في المقررات الدراسية للميتافيزيقا أو الأخلاق أو الإبستمولوجيا، رافضين هذا بقولهم «إنها ليست فلسفة».

ومع تحفظاتٍ مماثلة كان الأرسطيون في جامعات العصور الوسطى يثبطون عزائم زملائهم عن الخوض في مناقشة عمل ديكارت المنطلق بخيلاء، وكذلك تجاهل الأكاديميون الألمان الوضعية المنطقية في دائرة فيينا، وفي الوقت الراهن يعرض بعض الفلاسفة التحليليين عن فكر النسوية والتعددية الثقافية بوصفه مجرد «سياسة». ومع أننا لسنا البتة بصدد إضفاء تمييز قاطع بين ما هو فلسفة وما ليس بفلسفة، فإن مثل هذه الأشكال من الرفض تمثِّل معلمًا بارزًا من معالم الفلسفة ككيانٍ فكري دائمًا ينطلق في إطار سيرورة إعادة التعريف. ويمكن القول إن صميم أصل الفلسفة يكمن في جدل التشكيك الذاتي والتجديد الذاتي، وهذا منذ أن واجه سقراط مزاعم السفسطائيين بأنهم «يعرفون» بوضعٍ بديل أكثر تواضعًا هو «حب المعرفة». كثيرًا ما يأتي التشكيك الذاتي وإعادة التعريف من خارج الحدود الملائمة للفلسفة. سقراط مثلًا كان يقدِّم استعاراتٍ مجازية من الحرف والمهن،[١*] لتوضيح الشروط الملائمة للفضيلة. وقد ارتكن جون لوك إلى الفيزياء النيوتونية كمقاربةٍ مستجدة للمعرفة. وفي آونةٍ أحدث، يستعمل فلاسفة العقل في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية نظريات الذكاء الاصطناعي لتقديم أنموذج للعقل. على أي حال، يمكن نسيان هذا التاريخ حين نكون واقعين في قبضة باراديمات [نماذج إرشادية] فلسفية معينة عميقة الجذور. ولعل هذا هو الوضع الآن في الفلسفة الأكاديمية في العالم المتحدث بالإنجليزية، حيث يجري أحيانًا الاستمساك القطعي بفرضياتٍ قبلية معينة بشأن هدف الفلسفة الملائم ومناهجها السديدة.

ليس الغرض من هذا المقال طرح عمل جديد ليوضع في دائرة اهتمام القراء، بل الأحرى التأمل في الانقسام المستمر بين المواد التي تلهم الفلاسفة النسويين باستبصاراتٍ مستجدة وشريعة الفلسفة الراسخة الجارية الآن. وحتى عندما يأتي مصداق على هذه التشريعات من إحدى صور الفلسفة في التاريخ الفكري التي أمكنها أن تتستَّر على مصادر شخصية أو سياسية للحكمة الفلسفية، أو تعطي امتيازًا للعلم بوصفه المعرفة التي لا

معرفة سواها، فسوف يظل من معالم الفلسفة وجود عوامل متغيرة غير مستقرة. إن مجرد الإصرار على ما هو فلسفة «حقيقية» أو «صلبة» مقابل ما هو «مجرد» شعر أو علم اجتماع أو مذكرات شخصية أو سياسية، لهو في حد ذاته تجديد لإمكانية أن تظل ثمة إعادة بناء أخرى للفلسفة.

الأعمال الفكرية للنسويات التي نستعرضها هنا يمكن أن تؤخذ كتبيانٍ لطريقةٍ تتجلى بها أشكال من الفكر في مراحل التغير الفكري، ليس داخل أو خارج انشقاق متعين بين من هم فلاسفة ومن هم ليسوا فلاسفة، بل على أعتاب إعادة تعريف «حب الحكمة». ما هو على المحك أكثر من مجرد تخصص أكاديمي. إن الفلسفة طوال تاريخها الطويل المتنوع المثير للجدل، جعلت نفسها معنية بالبنود الأساسية في الحياة الإنسانية: هُوية الذات، طبيعة الواقع، إمكانية المعرفة، وكثيرًا ما تومئ أو تعكس التغيرات في البارادیمات الفلسفية تغيرات جذرية في طريقة تصور ما هو إنساني وما هو واقعي. وفي الوقت الراهن نجد الواقع الخائلي [الافتراضي]٢* والعوالم الممكنة والذكاء الاصطناعي يدفعان الفلاسفة التحليليين إلى تنقيح وتوسيع فرضياتهم المنطقية والعلمية.

وأزعم أن ما هو أكثر جذرية وأهم في دلالته التاريخية، الاستعراض الوارد هنا لمراجعات الكاتبات لرؤًى ناجمة عن خبراتٍ آسيوية أو أفروأمريكية أو لنساءٍ وافدات من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. قد يهمل طلاب الجامعات الذكور من الطبقة الوسطى في دراستهم من أجل مطاردة امرأة من الواقع «الخائلي» في النطاقات المتاحة لمستخدمين متعددين، وقد يتخيل كتَّاب الخيال العلمي عوالم يوتوبية تعمل بواسطة حواسيب عملاقة، وقد يتصوَّر علماء العلوم المعرفية المخ كبرنامج عمل يستنسخ ذاته، بيد أن تكنولوجيا المعلومات التي تلهم بمثل هذه التأملات مجرد جانب واحد من جوانب تغير أعمق في الحياة الإنسانية، وبات التقوقع في جيوبٍ فكرية أو عرقية أو إثنية أو ثقافية مستحيلًا في عالمٍ هو قرية معولمة. لم يعد من الممكن أن نضع وفقًا لشفرةٍ ثقافية وحيدة مهيمنة تعريفًا لما هو الإنساني، وما هو الفكر، وماذا في معرفة الحقيقة. ولم يعد من الممكن نبذ اختلاط الألسنة والأفكار بوصفه «بربرية»، «بدائية»، «فطرية». إن ترينه وكولينز وآنزالدوا وسبلمان ولغونز يتحدثن إلى هذا الواقع الجديد، وليس إلى واقعٍ عالمي خائلي.

يجسد عمل ترينه مينه-ها الفجوات بين التخصصات المتعددة التي كثيرًا ما تنبثق منها نظرية جديدة. وتمامًا مثلما باتت الأخلاق مع سقراط مطعَّمة بالصور العقلانية

للهندسة الإقليدية، أو زاد ديكارت من اختلاط أمواه الميتافيزيقا الأرسطية فخلطها بفيزياء غاليليو، أو استخدم الوضعيون المناطقة مناهج البحث المعملي لإزاحة قرون من التأملات المثالية، فكذلك تستكشف ترينه في (المرأة ... المواطن المحلي ... الآخر) روابط بين الأنثروبولوجيا والنقد الأدبي والتحليل النفسي والفلسفة، والتقاليد الشفاهية المحلية من الأقاصيص والسرديات. وفي فاتحة فصلها الأول، «تعهد من صندوق مرايا الكتابة» (Commitment from the Mirror-Writing Box)، نجد إلزامًا بنظرية سقراط «اعرف نفسك». إن الأنماط الشرائعية للتفكير والتعبير يمكنها أن تحول دون التأمل الذاتي، وهي تخلق تنظيرًا يدَّعي أنه تقريرٌ محض لا يصدر عن شخصٍ معين أو زمانٍ محدد، لا يخضع للتفنيد إلا بلغته الخاصة به. وليس هذا — كما تحاج ترينه — إلا وهمًا. الكاتبة، سواء في الفلسفة أو الأنثروبولوجيا أو الأدب، تكتب بوصفها ذاتًا لها تاريخ، سواء أقرَّت بهذا أم لا. إنها على وعيٍ بذاتها كذات كاتبة. هذا الوعي التأملي المنعكس يتم استبعاده من حيث المبدأ بواسطة التأسيس الفلسفي الراهن لسيمانطيقا الصدق النظري، بينما هو صميم ماهية الكتابة عند ترينه. الكاتبة ليست إنسانًا آليًّا، وهي واعية بهُويتها ككاتبة ومسائلة إياها. إنها دائمًا على خلافٍ مع لغتها، وهي ناقدة في علاقتها مع ما تنتجه، ولا يعنيها في علاقتها مع قرائها إلا الجودة فيما تكتب.

صميم ماهية الكتابة المدروسة عند ترينه؛ وبالتالي التنظير المدروس أو التفلسف المدروس، هو الانشغال بالمعضلات المتمثلة في تشابك التفاعلات الاستشكالية الواردة عاليه. تمر المرأة، من حيث هي كاتبة، بخبرة الحرية في تعريفها لنفسها. بَيد أنها تتحمل أيضًا المسئولية الوجودية التي ترافق تلك الحرية. يجب أن تكون الكلمات هي وسيطها، كلمات تتشكَّل أجروميتها وأسلوبها في الممارسات ودوافعها، وغالبًا ما تكون مغتربة عن إحساسها بذاتها وبالعالم الذي تحيا فيه، وربما يكون السؤال عن الجمهور سؤالًا أكثر صعوبة. الهدف من الكتابة، سواء فلسفية أو شعرية، هو التعبير عن الذات، لكن ليس من الواضح كيف يمكن أن يتحقق التعبير عن الذات بطريقةٍ لا ينجم عنها تشيؤ أو انسحاق أولئك اللاتي تكتب لهنَّ أو عنهنَّ. كيف يمكن ألا تكتب المنظِّرة فقط لقلةٍ من الزملاء في دائرة أكاديمية نخبوية مغلقة، بل تكتب إلى «الناس» وعنهم — ناس ليسوا من أمريكا الشمالية، ناس ملونون، نساء وكذلك رجال؟ تستخدم ترينه مثالًا لمصطلحٍ شائع في التنظير الماركسي والسياسي، يزعم المنظِّر الماركسي أنه يكتب لـ «الجماهير»، لكن هذا التجانس التعميمي لـ «كادر» العمال المنصاعين للتعليم ماذا يعني بالنسبة إلى العلاقة بين

قادة الطبقة الوسطى في الثورة البلشفية، والذوات الذين سيجري «إعادة تعليمهم» من أجل الارتقاء بمواصفاتهم؟

تواصل ترينه تطوير هذه التساؤلات في الفصول اللاحقة حول الأنثروبولوجيا كلغةٍ للهيمنة الغربية،[٣*] و«سياسة الاختلاف» الراهنة التي تشيع في الدوائر النسوية، وسبل تدعيم وتقويض الصور الفوتوغرافية للمواضيع النصية المتكررة. إنها تستكشف مختلف صور التفاوض التي تحدث حالما تستجمع أصوات مختلفة من الحقبة بعد الاستعمارية القوة والاقتناع بتحدي السلطات القائمة.

هذا مثيرٌ للاهتمام، لكنه ليس فلسفة، أم أنه فلسفة؟ تخوض ترينه في تأمُّل العلاقات التبادلية المعقدة بين الذوات الفردية التي تتحدث من أماكن فريدة ومعينة في المكان والزمان، وبين الأشكال النحوية والخطابية التي يرتكن إليها المعنى في لحظاتٍ خاصة من تاريخ الفكر، العلاقات التبادلية بين المتحدثين/الكتاب والسامعين/القراء. وسوف أزعم أن المسائل الفلسفية التقليدية حول طبيعة النفس والواقع والمعرفة، إنما هي ثاوية في هذه التأملات، والأكثر أهمية على أي حال، هو أن ترينه تلامس ما أعتبره صلب ماهية الفلسفة؛ أي إعادة ابتكار التفكير الملائم لعالمٍ متغير.

أما باتريشيا هيل كولينز Patricia Hill Collins في عملها «فكر النسوية السمراء» (Black Feminist Thought) فتتَّجه مقاصدها نحو اهتماماتٍ فلسفية مماثلة من منظور الخبرة الأفروأمريكية. كيف يمكن للنساء الأفروأمريكيات أن يتفهمن موقفهنَّ، ويعبِّرن عنه بمصطلحاتٍ تحمل المعنى، ويشيدن المعرفة الضرورية لحل مشكلات المجتمع المحلي الأسمر؟ في فصلها الختامي «نحو إبستمولوجيا نسوية ذات مركزية أفريقية»،[٤*] توجز كولينز النتائج التي توصلت إليها: يمكن أن يوافق الجميع على أن المعرفة بالمجتمعات المتعددة الثقافات ضرورة مطلقة، ونحن جميعًا لا بدَّ أننا نحيا فعليًّا في مثل هذه المجتمعات، على أن السؤال هو كيف يمكن الحصول على هذه المعرفة؟ إبستمولوجيات القرن العشرين التجريبية المنطقية لا تكفي. هل يمكن تعريف مفاهيم مثل مجالات القيمة لأشياء محصورة، محددة سلفًا ثم القيام بمسح كَمِّيٍّ وإحصائيات للتحقق؟ هل يمكن تعريف العنصرية بقائمةٍ مغلقة من السلوكيات المحتملة ثم إجراء الاختبار من أجل هذه القائمة؟ وهذا الذي يجري تعريفه أنه الجريمة السمراء هل يمكن ربطه بمثول الأسر التي يعولها واحد فقط من الأبوين، لنصل إلى استنتاجٍ مفاده أن حل الأزمة في المناطق الحضرية المتاخمة هو إجبار النساء السوداوات على الزواج ومعاقبة الاتصال الجنسي غير الشرعي؟

توحي كولينز بأن هذا النوع من المعرفة التي طوَّرها علماء العلوم الاجتماعية البيض ودعمتها الإبستمولوجيات الفلسفية بعد الوضعية الراهنة لا تحيط بواقع «تجربة إقصاء» النساء السوداوات. وبدلًا منها تقترح كولينز مصادر أخرى للمعرفة: المقابلات الشخصية، الموسيقى الشعبية والأدب الشعبي، المحادثة، والحوار، وبدلًا من أن يبني العالم نظريةً مأخوذة من الآخر أو من أفكاره هو الواضحة المتميزة، فإنه حين يخرج بالمعرفة من هاتيك المصادر سوف يحتاج إلى تقنياتٍ جديدة، وهي تقنيات شرعت في تطويرها منظرات إبستمولوجيات نسويات أمثال ساندرا هاردنغ ولوريان كود وهلين لونغينو وإيفلين فوكس كيلر (Code 1987, 1991; Harding 1986, 1991; Keller 1985, 1992; Longino 1990). التقنيات التي تسعى إليها كولينز لا تفرض المقولات على الواقع ولا تضع برامج قبلية لموضوعات المصلحة البشرية، وسوف تتطلب أشكالًا من إقرار الصحة ومن التحقق، لا تسمح بتسلل القوالب النمطية مرتدية ثوب الوقائع، ولن تستخدم هوامش الخطأ المصطلح عليها لتهرب من الوقائع النافية، وفي موقع المساجلات الأكاديمية العقيمة بين الخبراء الذين يفترضون مفاهيم مشتركة، لا بد أن تعبر هذه التقنيات الفجوة بين النظرية والخبرة العينية، وتبادر بالحوار بين المنظورات البديلة والمتضاربة.

هل هذا ليس فلسفة؟ مجرَّد علم اجتماع؟ وفي هذا أليس علمَ اجتماع رديئًا؟ مرة أخرى أقترح نظرةً ثانية. تعرض فلسفة المعرفة الراهنة لا مبالاة مثيرة للدهشة إزاء ما يفعله العلماء في واقع الأمر. في مقابل هذا، ربما لا يدهشنا أن العلماء في العادة قليلًا ما يأبهون للفلسفة الأكاديمية للمعرفة، على الرغم من أن قلَّةً منهم لاحظت كيف أن الاستعارات المجازية الاجتماعية تشكل مفاهيم في العلم أو كيف يمكن أن تحدد العوامل المؤسساتية مناهج التحقق. كولينز مثل ترينه، كلتاهما تفتح نقاط تقاطع حرجة ومحتملة بين العلم من حيث هو منتج بشري، وبين الخبرة الإنسانية كما يجري التعبير عنها في القصص والموسيقى والمحادثة، كلتاهما تشير إلى موضعٍ متميز لفلسفةٍ جديدة للمعرفة تستطيع أن تعيد بشكلٍ حاسم صياغة تفهُّمنا لكيفية توليد مفاهيم تساعد في إصلاح ظروف من قبيل التفرقة العنصرية الواقعة وإملاق ذوي البشرة السمراء.

نوعية المعرفة التي تدعو إليها كولينز ليست مجرد تشخيص سلبي يدين النظرية الموجودة وينقدها، ففي أصوات النساء السوداوات اللاتي تدرسهنَّ ثمة معرفة مطمورة، معرفة بكيفية البقاء على قيد الحياة في ظروف القمع، بالكرامة تحت قيد الإكراه، بالقوة

كتواصل لبيب. تقع هذه المعرفة خارج نطاق النموذج الإرشادي للإبستمولوجيا التطبيعية التي تشيع الآن في الفلسفة، حيث التسليم بأن العقل البشري آلية بيولوجية أو آلية عمليات-معلوماتية، تتطور كمساعدٍ للبقاء الفيزيقي. في خبرة النساء السوداوات البقاء على قيد الحياة لا قيمة له من دون الكرامة أو احترام الذات، لا يمكن فهم الخبرة من حيث هي إنسانية كما نفهم صراع الكائن الحي المنفرد من أجل البقاء بأي ثمن، بل نفهمها من حيث هي هادفة إلى حياةٍ متعددة الجوانب قابلة لإعادة التفاوض بشأنها بالتشارك مع الآخرين.

تعالج غلوريا آنزالدوا Gloria Anzaldúa وماريا لغونز Maria Lugones بنودًا مماثلة، وذلك من المناطق الحدودية المتنازع عليها بين أهل أمريكا الشمالية والمكسيكيين والإسبان والهنود والإنجليز والتشيكانو.[٥*] في عملها «المناطق الحدودية» تجعل آنزالدوا تصاريف الشعوب المهمشة والمقموعة للبقاء على قيد الحياة، تمثل قدرةً خاصة نجدها في كفاح التشيكانو للبقاء في ثقافة الإنجليز وكفاح السكان المحليين الذين واجهوا السادة الأعلين الإسبان، ومفاوضات أهل المكسيك مع الولايات المتحدة التي تفوقهم قوة بمراحل شاسعة. في مثل هذه المواقف يحتاج البشر إلى رؤية ما وراء السطح البادي، يحتاجون إلى استكناه أعمق للبنيات والنماذج التي هي دوافع الكلمات والأفعال، يحتاجون إلى وعيٍ يشعر ويفكر في تجاوز الأفكار المسبقة. وقد لا يكون قابلًا للتمثيل مبدئيًّا إلا في الصور أو الرموز.

تربط آنزالدوا بين هذه القدرة الخاصة على الاستبصار الأعمق وبين وعي «المستيزا»[٦*] ومنبع ظروف ثنائية أو تعددية لغاتهم. من الناحية التقليدية، كان الفلاسفة أصحاب لغة واحدة كمسألةٍ محسومة. لا بدَّ من تأكيدهم على لغةٍ مفضلة معينة لتكن الإغريقية أو اللاتينية أو الألمانية أو الإنجليزية؛ وذلك للتعبير الواضح عن الفكر العقلاني، وإلَّا فإنهم يتَّخذون واحدًا من مكونات الفكر ليجعلوه كونيًّا مفترضين أنه ما دام عقلانيًّا وذا معنى، فيمكن فهمه بأي لغةٍ وفقًا لشروط السيمانطيقيات [أي علم دلالة الألفاظ] الأوروبية. وتستحضر ريجينا هاريسون Regina Harrison الغزو الإسباني لبيرو في مقالها «العلائم والأغنيات والذكرى في الأنديز» (Signs, Songs, and Memory in the Andes)؛ لكي تجلي كل لبس عن التاريخ السياسي والإمبريالي لمثل هذا الافتراض، وهو تاريخ مثير للجدل. كان المبشرون والإداريون الناطقون بالإسبانية يوجههم هدف الغزو والتنصير بأي ثمن، فناضلوا من أجل التواصل مع السكان الأصليين من أهل كويتشوا،[٧*] فهل

كانت اللغة البدائية ثرية بما يكفي، وعقلانية بما يكفي، لنقل قيم المسيحية وحقائقها؟ أم كان ينبغي تدريب الوعاظ والإداريين في أراضي كويتشوا؟ هل التعبير عن المفاهيم المسيحية بلغة كويتشوا يدنسها بالخزعبلات البدائية والنزعة الحيوية؟ أم أن تعليم السكان الأصليين وحكمهم يكون فقط باللغة الإسبانية؟ تتتبع هاريسون أشكال سوء الفهم وتنافر المفاهيم عبر التفاعلات الواقعية العنيفة غالبًا بين الناطقين بالإسبانية والشعوب الأصلية، وتبين هاريسون أن أيَّ نظرةٍ إلى بنيةٍ مفهومية بوصفها بنية كونية إنما هي نظرة ساذجة. يفشل الأوروبيون المرة تلو الأخرى في تفهُّم الميتافيزيقا التوليدية لأهل كويتشوا القائمة على جذورٍ من استعارات مجازية للتماثل والتوازن الاجتماعيين. المرة تلو المرة، يصر الناطقون بلغة كويتشوا على فهم المبادئ الأوروبية بلغاتهم هم، وعوقبوا على ذلك.

أولئك الذين يعيشون، مثل آنزالدوا، في المناطق الحدودية بين ثقافتين، ويواصلون الذهاب والإياب بين عوالم لغوية، لا يستطيعون الخوض في الوهم القائل بوجود ميتافيزيقا عمدة. لا بدَّ لهم من المعاناة المستمرة من صدمة التناطح بين أطرٍ مرجعية غير متوافقة، ولم يعد من الممكن تفادي هذه الصدمة عن طريق العزلة الثقافية والعنف الذي لا يزيد إلا من حدة المعارضة والمواجهة، لكن آنزالدوا تحاج بأنه في صميم هذه التقاطعات الثقافية تنبثق إمكانية وعي من نوعٍ جديد. إنه ليس وعي المنطق المغلق المتَّصف بالاتساق الذاتي الموحد القائم على لغةٍ متفوقة أو أجرومية عمدة، بل هو وعي مستيزي يعمل بين عوالم مفاهيمية لها أساليب متباينة من التفكير وتتَّسع فيها المفاهيم وتتسامح إزاء الغموض والتناقض. أما الفكر الذي سوف يرسم في القرن الواحد والعشرين خصائص النموذج النمطي لما هو إنساني فربما لا يكون هو وعي النخبة المثقفة ذات التعليم الجيد التي ترتحل لحضور المؤتمرات وتقيم في فنادق الدرجة الأولى. ربما يكون الفكر الملائم والسائد في المستقبل هو الفكر الخاص بالمستيزا عند آنزالدوا الذي يتحرك جيئةً وذهابًا بين الثقافات واللغات، ينمي التحليل الأعمق الضروري لردم الهوة بين الحدود المفاهيمية.

لكن، هل هذا شعر، تاريخ، سرد شخصي، وليس فلسفة؟ وهل الإجابة عن هذا السؤال واضحة؟ وتلك الاستكشافات المفاهيمية لآنزالدوا والنساء الملونات الأخريات، هل يمكن أن تقدم فلسفةً جديدة، يجتمع شملها مع الخبرة في العالم؟ وبدلًا من الاستمرار في تجربة تعكس هيمنة عرقية أو ثقافية عفَّى عليها الزمن، تأتي مثل هذه الفلسفة لتعتمد على الخبرة الفعلية لبشرٍ اعتادوا الحراك بين لغةٍ وأخرى وبين ثقافةٍ وأخرى.

وإذا كان الفلاسفة هم المحترفون في فيلق المفكرين، كما أشارت هَنَّا آرندت Hannah Arendt في كتابها «حياة العقل» (The Life of the Mind)، فلعل الخبراء في الوقت الراهن ليسوا أولئك الذين يتبنون الخيالات المستحدثة للذكاء الاصطناعي أو لأمخاخ آلة تورينغ الكونية[٨*] في العلوم المعرفية، بل هم المستيزيون عند آنزالدوا، والفرنسيون-الأفارقة والبريطانيون-الهنود-الأمريكيون واللاتين-الأمريكيون [الوافدون من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية].

تقدمت الفيلسوفة ماريا لغونز Maria Lugones ذات الأصل اللاتيني الإسباني[٩*] بسلسلةٍ من المقالات تتتبع فيها هذا الاقتراح. وفي حوارٍ مع إليزابيث سبلمان Elizabeth Spelman، دار العام ١٩٨٣م، «توصلنا لنظرية من أجلك» (Have We Got a Theory for You!)، تستكشف لغونز أشكالًا من التفلسف ليست أحادية الصوت، صوت لغونز وصوت سبلمان ذات الأصل الإنجليزي يندمجان وينفصلان ويتداخلان في اعترافٍ أن المدارك تختلف، ولكن أيضًا مع اعتقاد بإمكان تحقيق درجات من توافق الآراء وبالتالي من الصدق. في هذا المقال المبكر تتَّجه مقاصد لغونز إلى تساؤلاتٍ سوف تواصل بحثها في عملٍ لاحق، ما الذي يمكن أن يكون دافعًا للحوار بين امرأةٍ ذات أصولٍ إنجليزية من ثقافةٍ مهيمنة وامرأة من أصولٍ لاتينية إسبانية؟ لماذا ترحب امرأةٌ إنجليزية باتخاذ الخطوة القلِقة، بل الخطرة، باقتحام عالم النساء الملونات؟ ولماذا تخاطر امرأة وافدة إلى الولايات المتحدة من أمريكا اللاتينية بالدخول في حوارٍ مع ثقافةٍ لديها كل ما يدعوها إلى الريبة فيها؟ وبمثابرة بالغة، تستكشف لغونز المضامين الأنطولوجية والميتافيزيقية لهذه التساؤلات. تقترح النظرية أن نمسك بلباب معنى الخبرة، لكن كيف يمكن لشخصٍ أن يمسك بمعنى خبرة شخص آخر؟ هل من الممكن أصلًا وضع نظرية عابرة للاختلافات؟ هل من الممكن أن يكون أي نمطٍ من أنماط تنظير النسويات البيض مفيدًا أو ذا أهمية لنساءٍ ملونات؟ مثل هذه التساؤلات تعالج مشاكل عملية في الحركة النسوية، وأيضًا تتضمن أنطولوجية الذات والواقع.

تمتد تأملات لغونز إلى أعطاف مقالها الصادر في العام ١٩٨٧م «اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة» (Playfulness, World-Travelling, and Loving Perception). تتحدَّد هُوية الشخص عن طريق خصائص معينة ماهوية أو عرضية، فهكذا تحكم ميتافيزيقا الجوهر والعرض عند أرسطو. بَيد أن لغونز تعثر على الاختلاف المميز لها، بوصفها امرأة تعبر من ثقافتها الأصلية الأرجنتينية إلى الثقافة الإنجليزية. فهي

في المنزل لاهية، على أن أحدًا في العالم الإنجليزي لن يعزو هذه الصفة إليها. هل يجب أن ننظر إلى عدم الاستقرار هذا في الهُوية على أنه من أمراض انفصام الشخصية؟ وتخلص لغونز إلى أن الحياة في «عالمين لهما مغزيان» مختلفان، وامتلاك هويتين مختلفتين في ذينك العالمين هو الوضع الطبيعي لأولئك الذين يرتحلون بين عالمين.

لكن مع التسليم بما يمكن اعتباره تشظيًا شائهًا، كيف يمكن أن يكون ثمة فاعل، هل يمكن التفكير في أن المرء يستطيع أن يُحدث تغييرًا في العالم؟ إنها تساؤلات أبعد، تواجهها لجونز في ورقتها المقدمة إلى ندوة الجمعية الفلسفية الأمريكية (A.P.A) في العام ١٩٩٠م بشأن «الجنوسة، العرق، الإثنية». مشكلة الفاعل لا تستطيع حلَّها البنيوية التي تعتبر الهوية الذاتية بناء مشيدًا، ولا ما بعد البنيوية التي ترى الهوية بالضرورة جزئية ومتشظية. خبرة العامل بأنه مكبلٌ داخل البنيات الرأسمالية أو خبرة المرأة بأنها مكبلة في المؤسسات الذكورية، حقيقية بما يكفي. ولكن حين نأخذ في الاعتبار «التعددية الأنطولوجية» لعوالم المعنى المختلفة، وما يوازيها من تعدديةٍ شخصية ناجمة، تغدو الفاعلية ممكنة. المرأة التي «ترتحل» من عالمٍ إلى عالم تشعر بأنها إنسانٌ مختلف في هذين العالمين، وتكون هكذا فعلًا، لديها مقاصد ورغبات لا تبقى ثابتة من عالمٍ إلى آخر. وعلى أي حال، ليس هذا من أعراض مرض. إنها تستبقي ذاتها في العالمين المختلفين، وهذا يضعها في موضع تلقي أفعال غريبة عن البنيات الراسخة، بل أيضًا تنفيذها، في اللحظة التي تعبر فيها من عالمٍ إلى آخر تنعم بحرية الوجود خارج البنيات التي تكبلها بثقافةٍ واحدة موحدة.

يصعب تحديد المدى الزمني الذي تستغرقه مثل هذه الاستبصارات قبل أن تدخل بشكلٍ مثمر في حوارٍ مع الدراسات الفلسفية الراسخة للهوية عبر العوالم الممكنة وللنسبوية الأنطولوجية وغموض المرجعية. ولعلَّ المتاريس الثقيلة تحوط بعوالم المغزى، بما فيها العالم الأكاديمي للمغزى. أسباب عديدة تجعل أولئك الذين هم في موقع السلطة لا يرغبون في الابتعاد عن نماذج إرشادية راسخة. تشدِّد لغونز عبر كتابتها على أن المصلحة الذاتية لا يمكن أن تكون هي الدافع للحوار بين عالمين؛ إذ يحول دونها المخاطرة في رؤية ذاتك كما يراها الآخرون، وأخطار الولوج إلى عالمٍ لا تحصنك فيه امتيازات العرق والطبقة، وأكدت لغونز أن السبب المعقول للارتحال بين عالمين هو الصداقة بين النساء كأفرادٍ التي تقهر المخاطر، وأن المصلحة الذاتية كفيلة بأن تستبقينا في المنزل.

ربما كانت على صواب. وعلى أي حال. أزعم أن ثمة سببًا آخر قد يدفع النساء والرجال إلى التفلسف على غرار ترينه وكولينز وآنزالدوا وهاريسون وكولينز وسبلمان

ولغونز. لقد جرى وصف لب ما يدفع إلى التفلسف بأساليب مختلفة، لكن واحدًا من الاقتراحات العتيقة جدًّا هو أن المجاجة تأتي من الدهشة، الدهشة من سر الوجود الإنساني ومن تعقده. التفلسف في البيئة العالمية المستجدة — التفلسف العابر للغات وللثقافات، التفلسف الذي يلائم بين تنوع الخبرة، والتفلسف الذي يرفض التضحية بالواقعة المادية على مذبح بساطة أي عالمٍ خائلي — يملك الجاذبية العقلية الدافعة التي نجدها في ثراء المفاهيم وعمق الخبرة. ويشعر المرء بأن هذا، بكل ما يكتنفه من صعابٍ وأوحال، لهو الحياة الحقة والفكر الحق.

هوامش

(١) *أشهر تعبيرات سقراط المجازية في هذا الصدد، قوله إن أمه قابلة تمتهن توليد النساء، وهو بدَوره يمتهن توليد الأفكار والتعريفات من نفوس الرجال. [المترجمة]

(٢) *يشيع وضع «الواقع الافتراضي» كترجمةٍ لـ Virtual reality الذي يتخلَّق في عوالم الحواسيب والإنترنت، ولكن يبدو «الواقع الخائلي» وهو المقابل الذي طرحه د. نبيل علي عبر سلسلة عالم المعرفة هو الأفضل والأدق والأدعى لعدم الالتباس. [المترجمة]

(٣) *في أن الإنثوبولوجيا لغة للهيمنة الغربية أو صراحة وبوضوحٍ أكثر هي وجه آخر للاستعمار، ربما تفيد الإشارة إلى كتاب جيرار لكلرك «الأنثروبولوجيا والاستعمارية». وقد ترجمه إلى العربية د. جورج كتورة. [المترجمة]

(٤) *يبدو تعبير مركزية-أفريقية Afrocentric ثقيلًا على الأسماع ومرفوضًا وطائشًا عن الهدف؛ فالهدف هو نقض ورفض وتفكيك كل وأي مركزية، وليس أن نستبدل بالمركزية الغربية مركزية أخرى. [المترجمة]

(٥) *التشيكانو (Chicano)، وثمة إشارة إليهم في فصلٍ سابق وسيعود إليهم فصل لاحق، هم مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول المكسيكية، أو المكسيكيون، ويغلب عليهم الفقر والعوز. وشاع استخدام هذا المصطلح — الذي يعود إلى أصولٍ لغوية إسبانية — كناية عنهم بعد أن قاموا بانتفاضةٍ في نهايات عقد الستينيات وبدايات السبعينيات في القرن العشرين، باحثين عن حقوقهم المدنية، وراغبين في توحيد أنفسهم على أساس أن لهم هويتهم وفنونهم وآدابهم. [المترجمة]

(٦) *أشرنا في هامش بالفصل الأول إلى أن مستيزا Mestiza كلمة إسبانية تشير إلى ذوي أجناسٍ مختلطة أو أعراقٍ متمازجة. وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكسيك،

باحثين عن هويةٍ متميزة، وكانوا في حقوقهم وفي مستويات معيشتهم أقل من السادة الإسبان الخُلَّص، وفي تصنيفهم الثقافي الوطني أقل من أهل البلاد الخلص، وبشكلٍ عام باتت المستيزية من المشاكل التي يتعين مناقشتها عند بحث تعدد الثقافات. [المترجمة]

(٧) *كويتشوا (Quechua) الشعب الذي يقطن في المناطق الوسطى من جبال الأنديز في أمريكا الجنوبية، ويستخدم المصطلح نفسه للإشارة إلى لغاتهم الخاصة بهم، وأيضًا إلى أحد أقاليم بيرو الطبيعية، وهو الإقليم الذي يسكنه هذا الشعب. [المترجمة]

(٨) *في العام ١٩٣٦م وضع العالم البريطاني الشاب آلان تورينغ A. M. Turing تصميمًا نظريًّا لآلةٍ قادرة على ميكنة المسلمات الرياضية والاستدلال الرياضي، وتلك هي آلة تورينغ، وفي الأربعينيات نجح جون فون نيومان John Von Newmann وآخرون في تجسيد آلة تورينغ فعليًّا باستخدام الدوائر الكهربائية فكانت نشأة الكومبيوتر. [المترجمة]

(٩) *خضعت المناطق الشاسعة في أمريكا الوسطى والجنوبية لحكم المستكشفين الغزاة الإسبان واحتلالهم، فباتت تعرف باسم أمريكا اللاتينية، وتتحدث باللغة الإسبانية، اصطبغت ثقافة الشعوب الأصلية بالصبغة الإسبانية؛ لهذا بات أهلها هم اللاتين الإسبان، في هذا الموضع تقول الكاتبة: أهل أمريكا الشمالية الإنجليز وأهل أمريكا اللاتينية الإسبان نسبة إلى اللغة المتحدثة. إن اللغة دائمًا هوية وثقافة. [المترجمة]

الفصل السابع

تشاندرا موهانتي وإعادة القيمة إلى «الخبرة»[1]

شاري ستون-مدياتور

أقاصيص الخبرة كانت حيوية في الواقع التاريخي النسوي في العالم الثالث.

شاري ستون-مدياتور

يبين نقد جوان سكوت بعد-البنيوي للخبرة أخطار السرديات الإمبيريقية[2*] للخبرة. بيد أنه يترك النسويين من دون طريقة مفيدة للانشغال بالنصوص غير الإمبيريقية المتجهة نحو الخبرة، النصوص التي تشكل الوسيلة الأساسية في أيدي نساءٍ كثيرات لكي يتمكَّنَّ من السيطرة على التمثل الخاص بهن. وباستخدام تحليلات تشاندرا موهانتي لدور الكتابة في المذاهب النسوية بالعالم الثالث، وضعتُ مفهومًا للخبرة يقوم على ضم وإدماج استبصارات بعد-بنيوية، وفي الوقت نفسه يمكِّننا من قراءة سرديات النساء في العالم الثالث قراءة أكثر استجابة ومسئولية.

على الرغم من أن النسويات، في وقتٍ مبكر، قد أيقظن الوعي النسوي وواجهن رؤى العالم ذات المركزية الذكورية بسرديات «خبرة النساء»، فإن ثمة اتفاقًا واسعًا بين النسويين الآن على أن تلك الأقاصيص عن «الخبرة» محاقة بالإشكاليات. وكما أشارت دونا هاراوي وساندرا هاردنغ وآخرون، الالتجاء إلى الخبرة يحمل مخاطرة تطبيع مقولات مشروطة أيديولوجيًّا تشكل بنية خبراتنا بالنفس وبالعالم. وقد صاغت جوان ولاش سكوت J. W. Scott أقوى صورة من هذا النقد في مقالها «الدليل من الخبرة» The Evidence

of Experience، الذي يجري الاستشهاد به على نطاقٍ واسع. تحاج سكوت بأن صميم «الذوات» التي «لديها» خبرات، قد تشكلت خبراتها من خلال الممارسات الخطابية؛ ومن ثم فإن الأقاصيص عن خبرات الأشخاص المهمشين (السرديات الشخصية والسرديات التاريخية القائمة عليها، معًا) تعيد إدراج ما يكمن وراء أشكال الخطاب المتاحة من فرضيات حول الهوية والاختلاف والذات المستقلة.[٣] وعلى الرغم من هذا النقد،[٤*] ومهما يكن من أمره، فإن شخصياتٍ مهمة من نصيرات النسوية بعد-الاستعمارية، أمثال غلوريا آنزالدوا Gloria Anzaldúa وبيل هوكس bell hooks وميشيل كليف Michelle Cliff، واصلن كتابة النصوص المتجهة نحو الخبرة؛ لأن مثل هذه النصوص تلعب دورًا رئيسيًّا في فضح تناقضات الديمقراطية الرأسمالية المعاصرة. إن بخس سكوت لقيمة الخبرة يقطع سبيلنا نحو الانشغال بتلك النصوص انشغالًا مثمرًا. فإذا استبعدنا أقاصيص الخبرة بوصفها وضعية، فإننا بهذا ننكر على المنظِّرين الرواد للعرق والجنوسة — ومعهم أولئك المستبعدون من إنتاج المعرفة الرسمية — القدرة على تقديم منظورات نقدية لعوالمهم عن طريق سرد خبراتهم. قد نقوم بتحليل البنية البلاغية لنصوصهم، ولكننا نفقد أي معرفةٍ تحررية يمكن أن نتعلمها منها.

هذا المقال يبحث كيف نستطيع، من بعد نقد سكوت، أن نتجنب تطبيع الخبرة ونظل مع هذا نمارس — بشكلٍ منتج — القراءة والتعلم من أقاصيص «الخبرة المُهمشة» والدفاع عنها.[٥] وأزعم أن الأكثر حذلقة من هذه السرديات إنما يتدخل في العمليات الأيديولوجية. وعلى أي حال، فإن المفاهيم الجارية للخبرة — الإمبيريقية وبعد-البنيوية على السواء — تكبل بشكلٍ غير ملائم قراءتنا لتلك النصوص، وتجعلنا نراها محض تقارير لوعيٍ غير تأملي، وتلقي سحب التعتيم على الطرق الأكثر دهاء التي تنبثق عنها تلك النصوص، وتترك بها تأثيرًا في الخبرة التاريخية. وبعد تلخيص نقد النظريات الإمبيريقية، سوف أتَّجه صوب استبصاراتٍ وحدود مفهوم سكوت بعد-البنيوي للخبرة. وأحاج بأن سكوت تعيننا على تناول الخبرة تناولًا نقديًّا؛ ومع هذا تحبط في خاتمة المطاف الاشتغال الفعال بسرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاءً (بما فيها مذكرات صمويل دلاني، وهو نص عن خبرة إنسان مهمَّش تعتبرها نموذجية) لأن مفهومها عن الخبرة، بوصفها منتجًا خطابيًّا، يفرط في تبسيط العلاقات بين الخبرة واللغة.

سوف أتجه صوب تحليل تشاندرا تلبيد موهانتي C. T. Mohanty لكتابات «المرأة في العالم الثالث»[٦] لكي أبين إمكان إفساد أقاصيص الخبرة غير الإمبيريقية المختلفة

بعض الشيء. وفي مقالها «رسم خرائط النضال» Cartographies of Struggle تنشغل موهانتي، وفقًا لشروطها، بقصص حياة أولئك النسوة وشهادتهن والمقالات الشخصية. إنها تقرؤها بوصفها استجابات إبداعية لتوترات الخبرة المعيشة وتناقضاتها، حينما تكون هذه الخبرة مشروطة بممارساتٍ ثقافية محلية، جنبًا إلى جنب مع العلاقات السياسية والاقتصادية الخاضعة لتنظيمٍ عالمي. بالاعتماد على هذا المقال، فضلًا عن عمل موهانتي في الآونة الأخيرة، أقترح تفسيرًا بديلًا لـ «الخبرة» تفسيرًا لا يقوم بتطبيعها ولا بردها إلى الخطاب، بل يأخذ في اعتباره تعقيدات الخبرة التاريخية والعلاقات المتبادلة بين الخبرة والكتابة. وأخيرًا، أبين كيف أن نظرية موهانتي الملهمة هذه تمكننا من قراءة سرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء بطريقةٍ تضع مداخلات هذه السرديات في صدر خطاب الهيمنة، وتعترف بها كتحدياتٍ تواجه مخيلاتنا التاريخية.

(١) نقد الخبرة

منذ ثمانينيات القرن العشرين يبذل النسويون مساعيهم المحاقة بالإشكاليات لإرساء المعرفة أو السياسة على أساس خبرة النساء. ونتعلم من الإبستمولوجيا النسوية أن الخبرة ليست حقيقة تسبق تمثيلات الخبرة التي تعرضها الثقافات، بل إن هذه التمثيلات، في واقع الأمر، هي وسيط الخبرة. على سبيل المثال، أكدت هاراواي D. Haraway اكتشافًا مفاده أن الخبرة البصرية ليست مجرد إدراك للواقع، بل هي عملية نشطة تغذيها التوقعات، ولكن تظهر هذه الخبرة أمامنا كما لو كانت مجرد انعكاس لواقعٍ خارجي. وعلاوة على هذا، فإن العالم الذي ندركه هو في حد ذاته قد أنتجته قوى اجتماعية وتاريخية، غير أن الخبرة تميل إلى مواجهة الوجود التاريخي كمجرد واقعة. والمسألة كما طرحتها هاردنغ S. Harding أن «خبرتنا تكمن فينا»، تتمثل كسلوكٍ طبيعي حددته الثقافة وكترتيباتٍ اجتماعية شيَّدها التاريخ (١٩٩١، ٢٨٧). الذات التي تمرُّ بالخبرة تواجه العالم من خلال عدساتٍ صقلتها الأيديولوجيا، ليس هذا فقط، بل أيضًا نجد المنظِّرين الذين يجعلون الخبرة هي خبرة فئة اجتماعية معينة يخاطرون بتطبيع تعريفات حصرية لتلك الفئة.

النقاد النسويون لسياسات الهوية، مثل إليزابيث ويد E. Weed وموهانتي، اتَّجهوا صوب مخاطر بناء سياسات حول «خبرة المرأة»، يشير أولئك المنظِّرون إلى أنه عندما تؤخذ «خبرة المرأة» كأساسٍ للمصلحة العامة، فربما نستطيع أن نقلب التسلسل الهرمي، ونضع فئةً مختلفة كموضوعٍ للمعرفة وللسياسة، بَيد أننا نترك تصنيفات تحديد هُويَّة

الفئة على حالها، واستبعاد من تستبعده تلك التصنيفات، ونترك البنيات الأوسع للهيمنة والاستغلال.

وبينما جعلت هذه التحليلات النسويين حذرين من الالتجاء، غير النقدي للخبرة، تتحدى سكوت مشروع سرد الخبرة بجملته. لا يستطيع كاتب النصوص المتجهة نحو الخبرة أو قارئها أن يتجنب التساؤلات التي أثارها نقد سكوت الجذري، بالاعتماد على فوكو ولاكان، تزعم سكوت أنه فقط بحكم الممارسات الخطابية التي تميِّز وتنظِّم الموضوعات يبلغ المرء الوعي بهُويَّته ورغباته ومصالحه، والمجالات المتمايزة للوجود. تُعمِل سكوت أيضًا تصور دريدا للخطاب كمنظومةٍ ديناميكية متغيرة تخلق المعنى من خلال التمايز (١٩٩١، ٧٩٣). في ضوء هذه النظريات وتحليلات سكوت ذاتها للقوة التاريخية للبنيات الجنوسية، تقترح سكوت أن الخبرة «ظاهرة [ظواهر] إبستمولوجية» (تنتظم وفقًا للخطاب في سياقاتٍ أو تشكلات معينة) (١٩٩١، ٥). يتَّفق تصوُّر سكوت للخبرة ك «حدث لغوي» (١٩٩١، ٧٩٣) مع الناقدات النسويات المذكورات آنفًا، بقدر ما يؤكد على التحيزات الثقافية التي تؤثر في الخبرة، غير أنه تصورٌ يذهب أبعد من ذلك، فيوعز بأنه لا خبرة على الإطلاق خارج الخطابات التي تحدد الهويات، وتجعل الرغبة طبيعية وتفصل الشخصي عن السياسي، جملة القول إن الخطابات هي التي «تبني» الذوات القابلة لتحديد الهوية وللوعي بالذات وللمعرفة.

سعى آخرون للبحث عن وجوهٍ للخبرة أكثر تعبيرًا أو أكثر ثراءً[٧] وعلى أي حال تزعم سكوت أن صميم فرضية أن للأفراد حقائق جوانية مرَّت بخبرتهم يعزز العمليات الأيديولوجية التأسيسية للذاتية، وبالمثل يعزز فرضيات صنع خبرة داخل أساس مفترض للمعرفة.[٨]

تركز سكوت على سُبل ترسيم التأريخ بفعل الإبستمولوجيات القائمة على الخبرة. وفقًا لسكوت، نجد بحث المؤرخين عن توثيق خبرات فئات دون مستوى التمثيل إنما يعامل الخبرة ك «مفهومٍ تأسيسي»، مقولة يتم عن طريقها الإفصاح عن المعرفة بيد أن صميم ظهور الخبرة كمقولةٍ للتحليل لا يكسبها دلالتها، ومع الإخفاق في استنطاق منزلة الخبرة، ينظر هؤلاء المؤرخون إلى الخبرة البصرية والخبرة بأعماق الجسد ودواخله، مثلما كان المؤرخون السابقون ينظرون إلى الوقائع التاريخية؛ أي بوصفها حجر الزاوية لواقعٍ سابق على الخطاب.[٩] وتحاج سكوت بأن مشروعهم لإلقاء الضوء على هذا «الواقع»، يمكن أن يعرض لوجود اختلاف أو لوجود قمع، ولكن «يحول دون فحص نقدي لأعمال المنظومة الأيديولوجية ذاتها» (١٩٩١، ٧٧٨).

تعرض سكوت لهذه الحجة مصحوبة بالإشارة إلى مذكرات صمويل دلاني Samuel Delany «حركة الضوء في المياه» The Motion of Light in Water (1988). إنها تركز على فقرةٍ يحاول فيها دلاني التواصل مع ما «يراه» في دورة المياه للمثلي، وتزعم سكوت أن «مرتكز توصيف دلاني، والحق مرتكز كتابه بأسره، هو توثيق وجود تلك المؤسسات [كالمثلي الذي لا يزال خفيًّا مخفيًّا]» (Scott 1991, 775). وتقول إن هذا يمنعه من إضفاء صفة الاستشكال على فرضياتٍ تغذي «رؤيته»، وتفضي به إلى تطبيع هوية المثلي ورغبته، جنبًا إلى جنب مع «الاقتصاد القضيبي»، حيث لا يمكن أن يكون «المثلي» إلا عكسًا للنزوع إلى الجنس الآخر. تقول سكوت إن مشروع الكتابة ذاته هذا بغية تقديم تقرير عن الخبرة البصرية، و«على قدر ما تكون رسالة المؤرخين هي توثيق حيوات أولئك المنبوذين أو الذين جرى التغاضي عنهم في حسابات الماضي» (١٩٩١، ٧٧٦). أولئك المؤرخون، مثل دلاني، يتصورون تحديهم للتاريخ السائد بأنه «تصويب للسهو الناتج عن رؤيةٍ غير دقيقة أو غير كاملة» (Scott 1991, 776). لقد افترض دلاني قبلًا أن هوية المثلي يعوزها الاقتصار على كشف النقاب عنها؛ وذلك لكي تكون مفهومة، وبالمثل تمامًا وضع مؤرخو «خبرة النساء» أو «خبرة العمال» تلك الهويات والمنطق الكامن خلف الكتابة عنها خارج دائرة الفحص الدقيق. وبناء على هذا، كما تحاج سكوت، لا تكون سرديات الخبرة الهامشية غامضة فقط، ولكنها أيضًا — عن غير قصد — تطيل أمد العمليات الخطابية «المنتجة» للذوات التي تمر بالخبرة.

ما الذي يمكن أن يتبقَّى، بعد نقد سكوت، من مشروع الكتابة والقراءة والدفاع عن سرديات الخبرة الهامشية؟ استجاب البعض لسكوت من خلال الموافقة على نقدها للسرد الإمبيريقي، لكنهم يعتبرون أن العديد من سرديات الخبرة الهامشية في الآونة الأخيرة ليست إمبيريقية. مثلًا المؤرخة الاجتماعية إليني فاريكاس E. Varikas تستشهد بتاريخٍ نسوي يسرد خبرة النساء، وكذلك تحلل العمليات الثقافية التي تتم عن طريق بناء تعريفات الجنوسة، تتحدث فاريكاس عن نقاطٍ كثيرة وهي تبدي ملاحظاتها بشأن نقد سكوت الذي يغطي تواريخ الخبرة، وأنه «يخاطر بإلقاء الطفل مع مياه الاستحمام» (١٩٩٥، ٩٩).[١٠] وفي سياقٍ مختلف، تجاهر إليزابيث ويد أيضًا باهتمامها بـ «إنقاذ» سرديات معينة للخبرة. تقول ويد إنه على الرغم من الارتباط بين «الخبرة» والتصورات التقليدية للذات، فإن بعض النسويين مع هذا استخدموا الخبرة «ليس لوضع اليد على حقيقة الذات الفردية، وإنما كجهدٍ نقدي لفضح التناقضات الأيديولوجية» (xxv, 1998). توحي مثل

هذه الملاحظات بأن سكوت جعلت ثقوب شباكها واسعة جدًّا، وتعمم الحكم بأن جميع قصص الخبرة وضعية، وتتغاضى عن التفرقة بين النصوص الإمبيريقية وغير الإمبيريقية.

إنني أتفق مع الجهود الرامية إلى الحدِّ من نطاق الاتهامات التي توجهها سكوت، لتقتصر على نصوصٍ إمبيريقية معينة. ومع هذا أعتقد أيضًا أن نقد سكوت يمثل تحديًا أبعد لأنصار سرديات الخبرة الهامشية. تعمِّم سكوت — بسهولة — حكمًا بأن أمثال هذه السرديات جميعها إمبيريقية، وهذا ما يدحضه ظاهرة إعاقة القراءة الفعالة حتى للنصوص غير الإمبيريقية؛ أي غياب نظرية في الخبرة مؤاتية لما تعبر عنه سرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء. ومن دون مثل هذا الاعتبار للخبرة وللسرد، ستستمر قراءة وتقويم مثل هذه السرديات في حدودٍ استشكالية هي إمبيريقية.[١١] إذن، يعوزنا بعد نقد سكوت أن نوضح: سرديات الخبرة الهامشية الأكثر تعقيدًا، كيف تعالج الخبرة على وجه التحديد، فإذا لم تكن هذه السرديات أدلة، فكيف نقرؤها وندافع عنها من دون الالتجاء إلى «إكمال صورة» إبستمولوجيا إمبيريقية؟

(٢) حدود «الخبرة» بعد-البنيوية

لكي نجيب عن هذه الأسئلة يعوزنا تعيين حدود مفهوم سكوت «بعد البنيوي» للخبرة، لكي يكون متَّجهًا صوب هذه المسائل. ومما لا شك فيه، أن سكوت تشير إلى مجالاتٍ مثمرة للبحث التاريخي. وعن طريق إكساب الدلالة للغة بوصفها ميدانًا تخضع فيه المعاني للتداول وتنبني، فإنها توجِّه انتباهنا نحو الاستعارات، والمقابلات، والاستثناءات التي عن طريقها تكتسب تمثيلات الخبرة مغزاها (بالنسبة إلى الذوات التي تمرُّ بالخبرة وبالنسبة إلى المنظِّرين)، وعن طريقها يجري اعتبار بعض الأشياء (دون سواها) كخبرة. وإذا كانت سكوت تعيننا على اقتفاء خطى «الخبرة» وصولًا إلى بعض العمليات الأيديولوجية الكامنة وراءها، فإن مقاربتها — على الرغم من ذلك — تصبح محاقة بالإشكاليات حين تؤخذ بوصفها «تعريفًا لـ «الخبرة» التي تمارس فعلها عند المؤرخين» (Scott 1991, 773n). حين تعرِّف سكوت الخبرة بأنها ظاهرة إبستمولوجية قابلة للتحليل في حدود الآليات البلاغية، فإنها بهذا تغادر زمرة المؤرخين من دون أدنى فكرة عن الوجود الذاتي المتميز عن تمثيلات الوجود. والواقع أن سكوت في جهودها لـ «رفض الفصل بين «الخبرة» و«اللغة» (Scott 1991, 793)» تحذف التمييز بين الاثنتين؛ إذ تتقوض دعائم الخبرة لتهوي في قلب اللغة.

وفي خاتمة المطاف، تشكِّل المقاربة الإمبيريقية للخبرة، ومقاربة سكوت بعد-البنيوية قطبي موقفين متقابلين. الموقف الإمبيريقي يفترض أننا من خلال الخبرة نستطيع الولوج إلى واقعٍ يسبق الخطاب، أما الموقف بعد-البنيوي فيفترض أن بحوثنا لا يمكن أن تتجاوز حدود الخطاب، فكل ما نستطيعه هو تحليل آليات الخطاب. تنتقد سكوت المقاربة الإمبيريقية عن حق. بَيد أن مقاربتها هي الأخرى لها حدودها، وحين تساوي بين الخبرة وتمثيلات الخبرة، تغفل الدور الذي تلعبه الخبرة الذاتية في دفع وتشكيل ما يتداخل مع ممارسة التمثيلات.

مشكلات الخبرة بعد-البنيوية مع سكوت تبرز على السطح في محاولتها لإعادة قراءة دلاني من هذا المنطلق. في القراءة الثانية، تعرِّف تأكيد دور المياه لِدلاني على هُويته المثلية بأن هذا «حدث خطابي»؛ أي إنه ليس كشف النقاب عن ذاته الحقيقية بل «إبدال تأويل بآخر» (Scott 1991, 794). ومهما يكن من أمر هذه النظرية فإنها لا تتلاءم مع ما تسفر عنه فعلًا عناية سكوت المكثفة بآليات الخطاب. وعلى الرغم من أن سكوت لا تضع تنظيرًا لهذا، فإن قراءتها الثانية تشير إلى علاقاتٍ بين خبرة دلاني وكتابته؛ علاقات مناقضة لذاتها، كلٌّ منها مغذٍّ للآخر. إنها علاقات تجعل هذا النص أكثر من مجرد نتاج خطابي في خضم النتاجات الخطابية الأخرى. في تلك القراءة نجد تناقضًا لا حل له يكشف عن عدم قدرة سكوت على مواجهة مضامين قراءة أخرى لها. من ناحية، تؤكد سكوت أن خبرة دلاني في «دورة المياه» الخاصة به تنبني في تأويله للحدث. الإشارة إلى دورة المياه بضوءٍ أزرق قاتم لا تعني شيئًا، وهي تقول إن ما يسميه دلاني رؤيته هو في واقع الأمر تأويل لانكسارات الضوء الأزرق المتكثرة، وهو تأويل يغذيه خطاب مطروح عن المثلية الجنسية. من الناحية الأخرى، يتضمَّن تفسيرها مع ذلك خبرة متميزة عن اللغة تدفع دلاني إلى تفضيل أشكال معينة من الخطاب دون سواها، وأن يستخدم ذلك الخطاب بطريقةٍ إبداعية واعية بذاتها. فهي تلاحظ؛ مثلًا، أن «صفاء إدراك الذات» عند دلاني مكَّنه من أن يجعل من دورة المياه إعادة تأويل لهُويته المثلية (Scott 1991, 794). علاوة على هذا، تشير سكوت إلى أن خبرة دلاني تدفع إلى استجواب تصنيفات اجتماعية كانت حاسمة في كتابته الإبداعية؛ في هذه التأملات يجد دلاني أن «التصنيفات الاجتماعية المتاحة لا تكفي قصت[ه]»[١٢*] (Scott 1991, 795).

إعادة قراءة سكوت لدلاني تخلِّف وراءها هذه المفارقة: انبنت خبرة دلاني إبَّان تأويله للخبرة. بَيد أن خبراته وتأملاته في هذه الخبرات كانت دليلًا هاديًا لهذا التأويل.

حين تصف سكوت المذكرات بأنها «منتَج خطابي للمعرفة بالذات»، فإنها تعترف بأحد جانبَي المفارقة، وهو الدور البنائي للغة. ولكنها تتغاضى عن الخبرة التي مكَّنت دلاني من استخدام اللغة بالطريقة المعينة التي اتبعها. عدم عناية سكوت بالخبرة الدافعة وانصرافها عنها دليل على إخفاقها في تنضيد «صفاء الإدراك الذاتي» أو تفسير العلاقة بين صفاء الإدراك الذاتي لدلاني وبين كتابته. ومن دون الاهتمام بهذه العلاقات، لا تستطيع سكوت أن تميز قيمة النص عن التمثيلات الأخرى لهوية المثلي أو للثورة الجنسية؛ فالأمر لا يعدو أن يكون «إحلال تأويل محل آخر».

ولئن كانت سكوت تومئ إلى دور الخبرة في إعادة صياغة دلاني لهويته في كتابته، فإنها لا تواجه الخبرة بشكلٍ كامل أبدًا؛ وذلك لأن «الخبرة» في نظريتها لا تعدو أن تكون مرآة لأشكال الخطاب المتاحة (سواء أكان خطابًا سائدًا أو معارضًا)، ولا يوجد ما يتجاوز هذا. ومن المفارقات أن مثل هذه النظرية تعكس أمر الامتياز الإمبيريقي للخبرة الذاتية ليعلو على اللغة فقط لكي تستبقي بنيتها أحادية البعد التي توجهها الرؤية. اللفتة الثاقبة لسكوت هي أن الرؤية ليست اتصالًا مباشرًا بالعالم الخارجي، بل دائمًا تتورط فيها مقولات الخطاب، غير أنها تظل تعتبر «النظرة» إلى العالم (التي نفهمها الآن بوصفها تنبني أيديولوجيًّا) هي كل ما في الخبرة. والواقع أن الخبرة عند سكوت هي ما أطلقت عليه هاردنغ «الوعي التلقائي»: وعي المرء بما لديه من «خبرة فردية» قبل أي تأملٍ لتلك الخبرة، أو أي نظرٍ في البنية الاجتماعية لهوية المرء (Harding 1991, 269, 287, 295). وكما تقترح هاردنغ، لا نستطيع أن نقول عن هذه الخبرة إنها «فورية»؛ لأن النصوص الثقافية المهيمنة تتوغل فيها بأسرها. ومع هذا، هي تلقائية؛ لأنها خبرة يمر بها المرء كما لو كانت رؤية فورية لحياة المرء وللعالم. الإمبيريقيون يجعلون هذا الوعي التلقائي المدرك أمرًا طبيعيًّا، وتعترف سكوت بهذا بوصفه قد تشكل قبلًا بفعل المبادئ الخطابية. وعلى الرغم من هذا، كلاهما — الوعي والخطاب — يفرغ الخبرة من مضمونها. والحق أن هذا هو ما يجعل سكوت غير معنية بالتمييز بين الخبرة واللغة، في رؤيتها، لا يمكن أن تكون الخبرة سوى هذا الذي يكون المرء قادرًا على تصوره بفعل التصنيفات الرمزية؛ وبالتالي قادرًا على أن «يراه».

وكذلك نجد مَعلمًا على تضييق سكوت غير المقصود لمجال الخبرة في إشارتها الواحدة والوحيدة إلى مجال الخبرة بأعماق الجسد وأحشائه، وبالتالي إهمال هذه الخبرة. ولو كانت قد تصدَّت لهذا المجال الأخير، لكان لها أن تواجه جوانب من الخبرة، لعلها جوانب لا تنفصم تمامًا عن اشتباكها باللغة، غير أنها مع هذا جوانب لا تتوسط فيها اللغة، مثلما

تتوسط في الإدراك، بالطريقة نفسها أو بالدرجة نفسها.[١٣] عدم عناية سكوت بالخبرة بأعماق الجسد وأحشائه عرَض من أعراض اختزالها طبقات عديدة من الخبرة في «رؤية» تلقائية.

مما لا شكَّ فيه أن سكوت عنيت بإمكان «الرؤية بأشكالٍ مختلفة». ومع افتقارها إلى مفهومٍ للخبرة متميز عن الخطاب، تظل غير قادرة على تفسير المنابع المتجددة لخلق أو دفع أشكال متعارضة من الخطاب. وبتسطيح الخبرة لتغدو إدراكًا انبنى بفعل الخطاب، لا يمكن لسكوت إلا الإقرار بطريقتين لا ثالثة لهما لمعالجة الخبرة: إما العرض الإمبيريقي الساذج للخبرة بوصفها دليلًا، وإما التحليل للغة التي عرض بها الآخرون خبراتهم تحليلًا يُشيئ اللغة. المشروع النقدي الوحيد هنا هو تحليل المنظِّرين للغة. غير أن قراءة سكوت الخاصة لدلاني تشير إلى نصٍّ لا يتلاءم مع أيٍّ من هذين التصنيفين، بل هو تحليل يمارس فعله داخل التوتر بين الكتابة والخبرة ويستجيب بشكلٍ خلاق لهذا التوتر.

(٣) إعادة قراءة الخبرة

إذا كان لنا أن ندرك الإمكانات النقدية للسرديات غير الإمبيريقية للخبرة من قبيل سردية دلاني، فإننا نحتاج إلى مفهوم مختلف للخبرة، مفهوم لا يعالج الخبرة بوصفها دليلًا لا يرقى إليه شك؛ ومع هذا يعترف بالخبرة كمصدرٍ للتأمل النقدي. يجب علينا أيضًا أن تتجه مقاصدنا صوب العلاقات المتبادلة بين الخبرة والكتابة، على ألا نعالجهما كظاهرتين متناظرتين بسيطتين، بل كظاهرتين تظل كلٌّ منهما معلمة للأخرى. وإني لأجد تخطيطًا عامًّا لمثل هذا المفهوم للخبرة في تعليقات موهانتي على الكتابات النسوية في العالم الثالث. موهانتي مثل سكوت، تنتقد سرديات «الخبرة النسائية» التي تفشل في فحص العمليات الثقافية التي تضفي الجنوسة على الخبرات وعلى الهويات. ولكن في حين ترفض موهانتي التصورات التي تضفي التجانس على الهوية والالتجاء الوضعي للخبرة، فإنها تعترف بأن أقاصيص الخبرة كانت حيوية في الواقع التاريخي النسوي في العالم الثالث. وإذ تُعنى موهانتي بالانشغال بتلك الاتجاهات النسوية، فإنها لا تعمل على إقصاء سرد الخبرة بوصفه «غير صحيح من الناحية الإبستمولوجية»، وتقترح تحليل الخطاب من حيث إن هذا هو المقاربة النقدية الوحيدة للخبرة. وبدلًا من إقصاء سرد الخبرة، تتفحَّص موهانتي القوة الكامنة في تلك الأقاصيص عن الحياة والشهادات و«التاريخ الآتي من أسفل»، والتي ساهمت في الواقع التاريخي النسوي الراديكالي.

وعلاوة على تركيز موهانتي على سرديات الخبرة الهامشية الأكثر فاعلية (كمقابلةٍ للخبرة الأكثر استشكالًا)، فإنها تذهب إلى أبعد مما ذهبت سكوت بشأن جانبين أساسيين؛ أولهما: لا تتناول موهانتي دَور الممارسات الخطابية في تشكيل الذاتيات فقط، بل تفحص أيضًا كيف يمكن تمكين الذوات كمستخدمين للغات ومنتجين للمعرفة، وثانيًا: لا تنظر موهانتي فقط إلى الهُويات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية، كالبطريركية، في حدود أشكال الخطاب المحلي، بل أيضًا تضع هذه الأشكال من الخطاب في موقعها داخل تحليلٍ سياسي-اقتصادي عالمي. إنه تقديرها لقيمة تأثيرات أشكال الخطاب المحلي، وعن طريق الربط بين هذا وبين عناية بالفاعلية الخطابية في المنظور العالمي، تحدد موهانتي العلاقات بين الخبرة والكتابة والنضال النسوي، وهي العلاقات التي أغفلتها سكوت.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الكتابة ووعي المعارضة؛ مثلًا، فإن سكوت تخبرنا بنصف الحكاية: تشرح كيف أن الكتابة أدائية للهوية. وإذا كان لنا أن نفهم، مع هذا، كيف تستطيع النساء، عن قصد وباستراتيجية، أن يُعِدن تأويل حيواتهنَّ، فعلينا أن نفحص أيضًا المصادر الذاتية لتتبُّع أشكال الخطاب المعارض. بمنتهى الدقة تطرح موهانتي شكل مقدمات هذه المدخلات الذاتية لإعادة صياغة الهوية كتابة؛ لأنها تطرح لبَّ موضوع العملية الإبداعية في النصوص الأقوى التي تجعلها مستطيعة ترجمة الخبرة إلى وعيٍ سياسي راديكالي. وإذ تعيد موهانتي القيمة إلى هذا العمل الإبداعي، فإنها لا تزعم أن خبرة المهمشين لا يعوزها إلا التعبير عنها أو كشفها، وبدلًا من هذا، تحاج بأن الجهود المبذولة لتذكر وإعادة سرد خبرات الحياة اليومية للهيمنة وللمقاومة، وإرساء هذه الخبرات في علاقة مع ظواهر تاريخية أوسع نطاقًا، يمكنها أن تسهم في وعيٍ معارض هو أكثر من مجرد حالة مخالفة[١٤] (Mohanty 1991a, 34–39).

تحدِّد موهانتي مقال غلوريا آنزالدوا عن «وعي المستيزة» بأنه حالةٌ نموذجية لنوعٍ راديكالي من إعادة صياغة الذات كتابة، وهو نوع ممكن حين «نعيد النظر ونتذكَّر ونستخدم علاقاتنا المعيشة كأساسٍ للمعرفة» (Mohanty 1991a, 34). وعلى الرغم من أن موهانتي تركز على إنجاز آنزالدوا؛ أي على إفصاحها عن وعي المستيزة غير المزدوج، فإن عمل آنزالدوا ذاتها يبين كيف أن هذا الوعي المستيزي يتشكل وهي تتذكر خبرات حياتية معينة وتعيد صياغتها كتابة، ولا سيَّما الخبرات الموجعة بالتشوش الثقافي؛ ولأن آنزالدوا يدفعها «الصراع الداخلي» للكتابة، فإنها تستدعي منابع معاناتها؛ مثلًا أنها أمريكية؛ ومع هذا ترى بخس قيمة فنونها ولغتها بوصفها «غير أمريكية»، ترى أباها

يقضي نحبه من وطأة العمل كعاملٍ ذراعي في أراضٍ هي أصلًا هندية، وتواجه التحيز لجنس الذكور من أولئك الذين يشاركونها لغتها وثقافتها (Anzaldúa 1988, 37–39; 1990a, 203–08; 1990b, 377–79, 382, 388). إن توتر آنزالدوا العاطفي آتٍ من كونها ذات ثقافة ثلاثية في بلدٍ يضع «الأمريكي» في مواجهة «المكسيكي»، وأنها أنثى في شعبٍ يضع المرأة بين البشر المنقوصين، وهذا يمثل شهادة على دعوى روزماري هنيسي بأن عدم تساوق الأيديولوجيات الحاكمة هو «صميم نسيج الواقع المعيش لنساءٍ كثيرات» (Hennessy 1993b, 27)، وعلى قَدْر ما تستكشف آنزالدوا الروابط بين محاولاتها الشخصية والتناقض بين الوجود «الأمريكي» المكسيكي»، فلن تفيد خبراتها فقط كدليلٍ على القمع، بل أيضًا كنقطة انطلاق لإعادة سرد «مكسيكية/أمريكية» راديكالية؛ مثلًا، سرديتها تصنع إشكالية بناء هُويتها الواصلة من حيث هي مجرد إضافة لـ «الأمريكية»، فهي «أقلية» يتم تعريفها في حدود مجردة، تصور تعددي عن الاختلاف. ولهذا ينفسح مجال لإعادة توصيف وعيها بالمناطق الحدودية كجزءٍ لا يتجزأ من أمريكا، جزءٌ يضم معارف لها قيمتها في الاستجابة للصراعات الثقافية.

هذه القراءة الموهانتية تستلهم اقتراحات آنزالدوا بأن خبرة الحياة اليومية لا تتشكل بفعل خطابات الهيمنة فقط، بل أيضًا تنطوي على عناصر مقاومة لمثل هذه الخطابات، وهي عناصر حين يتم سردها وفقًا لاستراتيجيةٍ معينة سوف تتحدى الأيديولوجيات التي تعمل على تطبيع التنظيمات الاجتماعية والهويات. مثل هذا التصور للخبرة-الخبرة، بوصفها موردًا لمواجهة وإعادة سرد القوى المعقدة التي تكون الخبرة-يتيح لنا أن نعود إلى نصٍّ دلاني وأن نظفر بتفهمٍ أفضل لما لا تستطيع سكوت أن تصفه إلا وصفًا مبهمًا بأنه «صفاء الإدراك الذاتي» عند دلاني. وإذا قرأنا بحث دلاني للتوترات التي تمرُّ بخبرته وتدفع إلى الاستجابات الإبداعية، فسنلاحظ حينئذٍ محاولة دلاني الثابتة لإيصال عدم الارتياح الذي يمر بخبرته مع التسميات التصنيفية «مثلي»، «أسود»، «فنان»، وفي غضون هذا نتعرف أيضًا على تأثير تلك المقولات في تشكيل حياته. وفي فقرةٍ لا تختلف عن نبذة آنزالدوا بشأن الاضطراب الثقافي الذي يمر بخبرتها، يصف دلاني استياءه من اللغة التي تعرف حياته الجنسية بأنها انحراف ومشكلة «خاصة» (Delany 1988, 248). لا تقتصر استجابته لهذا على تقديم ذات أصيلة سابقة على الخطاب بل يطرح أيضًا مقولات ملائمة للهوية تبلور الإشكاليات في تلك المقولات التي أصبحت منزلتها طبيعية ويجري «التسليم» بدلالتها.

تغدو هذه المقاربة درامية بفعل مقابلة أجراها دلاني كمريضٍ نفسي، يبدأ دلاني بالإقرار بأنه مثلي وأسود ومتزوج وكاتب. ومع هذا يقاوم جعل هذه المقولات تصنيفًا له، ويقاوم طرح حلول سهلة للطريقة التي ينبغي أن يعامل بها؛ لأنه في سرده الواثق لمنابع قلقه يقاطع منطق أشكال الخطاب الراهن حول المثلية: مصاعب استحضار علاقاته المثلية في بنياتٍ اجتماعية تحظى باتفاقٍ أعلى، مشكلة التوازن بين هذه العلاقات وبين زواجه (وقد كان هذا الزواج، بالنسبة إلى مارلين زوجته، هو المهرب الوحيد المتاح لها لتنفذ من الوصاية القانونية لأمها)، والتآليف المطلوبة لكي يصنع معيشته من فعل ما يود أن يفعله، وما عليه كـ راوٍ لما يكتبه لمستمعٍ أبيض نزاع إلى الجنس الآخر (Delany 1988, 249). لا يمكن شرح هذه المشكلات عن طريق وصف خصائص جوانية من قبيل «مثليته». الأحرى أنها دالة على علاقات داني التعددية؛ إذ إن هذه العلاقات تكيفها وتقيدها المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تحكم الحياة الجنسية والحياة الاقتصادية.

إذن، يتحدى دلاني من خلال روايته لقصته دعائم أساسية في خطاباتنا الجنسية، ومن بينها جعل الأدوار الجنسية ذات ماهيات ثابتة وتقاسيم حياتنا الجنسية والاقتصادية. مقابلة زلات الطبيب الثابتة، ويسميه «طبيب دلاني»، توضح كيف أن هذا الفعل يمثل تمكينًا لدلاني بوصفه فاعلًا وبوصفه عارفًا. دلاني مثل آنزالدوا، يفصح عن أن إعادة سرد قصة المرء التي تكمن وراءها خبرة مؤسسة بهذه الطريقة لا تتطلب معرفة كاملة بالذات، أو تحليلًا اجتماعيًّا شاملًا. إنها لا تتطلب إلا الشجاعة على مواجهة «القوى التي ترمي بثقلها على خيارات المرء وأفعاله»، والمبادرة بالإسهام في الحدود التي تتمثل فيها هذه القوى.[١٥]

وتساعدنا شروح موهانتي للوعي المعارض على التنظير لهذه الفاعلية الخطابية المدفوعة بالخبرة. وفضلًا عن هذا، تفك موهانتي الاشتباك بين مفهوم الخبرة وبين التصورات الاستشكالية للفرد المنفصل ذي الخصوصية، وفي محاولة سكوت لتفادي تطبيع الفرد المنعزل، فإنها تتجنب أي سردٍ للخبرة. على أي حال، تقترح موهانتي أن الطريقة البارعة لاندراج الصراعات الشخصية في سياقاتٍ بفعل السرديات يمكنها أن تسهم في الوعي الجمعي الذي يؤدي إلى إزاحة التعارض بين الحياة الخاصة والحياة العامة. مثلًا، تصف موهانتي كيف أن أقاصيص الحياة في جامايكا التي جمعتها أونر فورد سميث H. F. Smith تغرس وعيًا سياسيًّا، من خلال سرد أفعال الحياة اليومية للمقاومة والترميز لها في صورٍ شعرية. بهذه الطريقة تمنح الأقاصيص مجتمعها المحلي

أشكالًا تصورية وسردية لكي تذكر تاريخًا من النضال خضع للرقابة في السرديات الاستعمارية، وهو تاريخ ما فعله النضال في «وقت السلم» وفي الحياة اليومية. إنه تاريخٌ يقاوم المفاهيم المسلم بها عن الفعل السياسي (Mohanty 1991a, 35). لا يقتصر أمر مثل هذه النصوص على مجرد إعلاء ما هو شخصي فوق ما هو سياسي، الأحرى أنها تعيد صياغة «الخبرة الشخصية» كتابة بوصفها جزءًا من نضالٍ مشترك، وفي غضون هذا تسهم مثل هذه النصوص في الذاكرة الجمعية التي تشد أزر المجتمع المحلي السياسي.

على هذا النحو توعز تعليقات موهانتي بأن المعرفة النقدية والوعي السياسي لا ينبعان بشكلٍ أوتوماتيكي من المعيشة في موضعٍ اجتماعي مهمش، إنهما لا يتصاعدان إلا مع النضال ضد القهر، عندما يشتمل هذا النضال على فعل التذكر وإعادة سرد خبرات مبهمة بشأن مقاومة قواعد اجتماعية وثقافية، أو التوتر معها. ليست مثل هذه الخبرات شفيفة أو سابقة على اللغة؛ لأنها تحوي تناقضات وتتشكل في رد فعل على صورٍ شعرية وأقاصيص تسلم بها الثقافة. ومن ثم، ليس سرد مثل هذه الخبرة محض تقرير عن وعيٍ تلقائي. بل على العكس. إن سردها ينطوي على إعادة النظر والإفصاح مجددًا عن ذكرياتٍ غامضة، كثيرًا ما تكون موجعة، وعلى إقامة الاتصالات بين تلك الذكريات وبين الكفاح الجمعي. استبصار موهانتي هو أن هذه العملية الإبداعية الشاقة لتذكر خبرة معيشة وإعادة معايشتها وإعادة تأويلها في سياقٍ جمعي —وليس مجرد «إحلال تأويل محل آخر» — إنما هي عملية تنقل الخبرة، وتمكن المرء من أن يطالب بالذاتية وأن يحدد أشكال الكفاح المعارضة.

(٤) الخبرة و«الواقع» العابر للقوميات

منظور موهانتي العولمي حاسم أيضًا في تجاوزه لما ذهبت إليه سكوت من اختزالٍ للخبرة لتكون نتيجة للخطاب. حين تعرِّف سكوت الخبرة بأنها ظاهرةٌ إبستمولوجية تتشكَّل بفعل ممارسات الخطاب المحلي، فإنها تجرِّد ممارسات المعرفة من المنظومات الاقتصادية والثقافية الأوسع التي تدور فيها المعرفة.[١٦] من المؤكد أن سكوت تقصد إلى «تحديد موقع اللغة وإدراجها في سياق»، وتعترف أحيانًا بأن الممارسات الخطابية تدعم «واقعًا» فائقًا للخطاب وتتدعَّم به (٧٩٥، ٧٨٣، ١٩٩١). وعلى أي حال، تتوقف سكوت هنيهةً لتعين ماذا يكونه أن «نحدد وضع» لغة ما في علاقتها بـ «واقع» وأن «ندرجها في سياق هذا الواقع»، أو ندرجها في تفسير سكوت لكل ما تكتله تحت عنوان واقع. وهي إذ تترك هذا

العالم المتجاوز للخطاب غامضًا، فإنها تستطيع استبعاد أي محاولة لربط الخبرة أو الوعي بموضعٍ اجتماعي تحدَّدت بنيته[١٧] تستبعدها بوصفها «وضعية». وعلى العكس من هذا، تقرأ موهانتي نصوصًا من حيث علاقتها بأشكال من الكفاح مرَّت بالخبرة وتضع هذه الأشكال الكفاحية في موضعها داخل تحليلٍ عولمي. إن «النسوية العابرة للقوميات» عند موهانتي ليست مجرد مذهب دولي يأخذ في اعتباره الاختلافات بين النساء بمغزًى مجرد للتعددية ويفترض بطريركية تعني شيئًا واحدًا للنساء جميعًا. وبدلًا من هذا، تخاطب العولمية عند موهانتي العمليات الاجتماعية والسياسية العينية التي تعبر الحدود القومية وتؤثر في مركب من العلاقات التراتبية بين وداخل مجتمعات محلية تعينت من الناحية التاريخية. من هذا المنطلق، ترى موهانتي أن الاقتصاد العولمي، بما فيه من هيئاتٍ عابرة للقوميات، وقابلية رأس المال للانتقال، وتقسيم دولي للعمل، قد فاقم من أمر التراتبات الهرمية للعرق والطبقة والجنس والجنوسة (حتى إن كان لها تراتبات أخرى أبعد وأكثر تعقيدًا). ترى موهانتي أن العلاقات العولمية للعمل والملكية وتحكم الدولة (كما تبين نصوص آنزالدوا ودلاني) تؤثر تأثيرًا عميقًا على خيارات الحياة اليومية للناس ومصالحهم؛ حتى لو كانت هذه العلاقات لا يراها الناس وحتى لو كانت لا تحدد الطبيعة الماهوية للناس.

وأيضًا جادل منظِّرون نسويون آخرون، من بينهم هاردنغ وهنيسي ودروثي سميث، مجادلة قوية الحجَّة للاعتراف بمركب للتهميش، تحدد من حيث البنية وللتعريف بإمكانية جذرية لدراسة الخبرة المهمشة — ولو حتى في سياق هويَّات شكَّلها الخطاب. أولئك المنظِّرون مثل موهانتي يرفعون قيمة سرديات الخبرة الهامشية؛ ليس لأن الخبرة تزوِّدنا بمنفذٍ مباشر نحو الحقيقة، أو (من الحد الأقصى المقابل)؛ لأن «اللغة لهي في موقع المشرِّع للتاريخ» (أضفنا تأكيدًا، Scott 1991, 793)؛ بل لأن الكتابة التي تنحو نحو الخبرة تطرح في قلب المناقشات العامة تلك التساؤلات والاهتمامات المستبعدة في الأيديولوجيات المهيمنة، وهي أيديولوجيات تدعمها التراتبات الهرمية السياسية والاقتصادية، وتتدعم بها.

تطوير موهانتي لتلك الحجَّة يقدِّم استجابة فعالة بشكلٍ خاص لنقد سكوت. وعن طريق جعل العمل الإبداعي دالًّا على المطلوب، العمل الإبداعي الذي يجعل الخبرة متاحة للنقاش، وعن طريق إرساء وضع هذا العمل داخل دراستها للمؤسسات الاجتماعية العابرة للحدود، تبيِّن موهانتي كيف أن السرديات التي نحسبها في عداد الخبرات المتميزة تاريخيًّا

للهيمنة وللمقاومة لا يعوزها (كما تزعم سكوت) أن تقتصر على أن تضيف إلى سردياتٍ معطاة فئة جديدة من الموضوعات المنتجة أيديولوجيًّا. بل على العكس، مثل هذه الكتابة يمكن أن تساعد النساء على مواجهة أشكال متعددة من القمع — أشكال من القمع تعززها قوى منظمة على مستوى العالم — تساعدهنَّ على تطوير استبصارات وفاعلية ضروريتين لمقاومة تلك القوى.

مثلًا، تحليل موهانتي، برفقة جاكي ألكسندر، لـ «البُعد التربوي للاستعمارية» يشير إلى دورٍ حاسم للكتابة ذات المنحى نحو الخبرة في مقاومة الاستعمارية الجديدة. تبعًا لموهانتي وألكسندر، ممارسات المعرفة تدعم علاقات استعبادية عن طريق تمثل أناس معينين بطريقةٍ تُشَيِّئهم وتحطُّ من آدميتهم (Alexander and Mohanty 1997, xxviii). وعلى وجه التعيين، تميل مثل هذه الممارسات المعرفية إلى أن ترتد نساء العالم الثالث ليكنَّ ضحيات أو تابعات، وهذا يمكِّن الممارسات السياسية والثقافية من مزاولة الهيمنة على أجساد هؤلاء النساء وعلى منزعهنَّ الجنسي (Alexander and Mohanty 1997, xxiii–xxiv). تشارك المنح الدراسية (حتى لو كان عن غير قصد) في هذه «الاستعمارية الخطابية» حين يدعي سلطة الحديث باسم فئةٍ معينة، وتقمع عدم التجانس في هذه الفئة لكي تجعل البشر مطابقين لتصنيفاتٍ اجتماعية دقيقة أنيقة، أو تداري التاريخ والسياسات الثاوية في تعريف هوية الفئة (Mohanty 1991b, 52–54). ويبقى هذا الاستعمار الثقافي، حتى بعد تفكك الاستعمار السياسي، ليمنع النسويين الإنجليز والقوميين المناهضين للاستعمارية ونساء العالم الثالث أنفسهن من الاعتراف بالقوة الفاعلة للنساء. في هذا السياق، نجد فرضية الوعي بالذات لنساء العالم الثالث التي ينبع عنها مسئوليتهنَّ عن كيفية تمثيل هوياتهنَّ وتاريخهنَّ، وإن هذا لفعل من الأفعال السياسية، وهو فعل — بعيدًا عن أي وهم — ضروري بالنسبة إليهنَّ ليبدأن في تعريف شروط حيواتهنَّ الخاصة.

أما استبصار موهانتي الأبعد فهو أن سرديات الخبرة الهامشية يمكن أن تكون أداة فعَّالة لنساء العالم الثالث؛ لتأكيد ما يقمن به من فاعليةٍ سياسية ومعرفية — حتى حين تحدي تصورات التنوير عن الذات الموحدة المستقلة. هذه التصورات بالنسبة إلى موهانتي خبيثة لأنها تتجاهل الطرق التي تتشكَّل بها ذاتية الأنا داخل علاقات اجتماعية متعددة والقوة الفاعلة لا تغتنم إلا من خلال النضال السياسي. وعلى أي حال تختلف موهانتي عن سكوت في أنها لا تقتصر على كشف حقيقة مفاهيم الحداثيين للقوة الفاعلة، بل تستكشف كيف يمكن إعادة تعريف القوة النسوية الفاعلة في العالم الثالث في إطار الائتلافات التي

تهب القدرة على التمكين التاريخي الفعلي. وفي السياق الراهن لتراتبات القوة العابرة للقوميات، كما تزعم موهانتي، تتطلب القوة السياسية الفعالة تحالفات عابرة للطبقة والعرق والحدود القومية (Mohanty 1991a, 2–4; Alexander and Mohanty 1997, xvii–xx, xl–xli). وفضلًا عن هذا، إذا رُمنا إعادة النظر في ذاتية الأنا في هذه الحدود التعددية الجمعية، لا نستطيع الاقتصار على إقرار هويات متشظية، يعوزنا أن نأخذ في الحسبان صور النضال المتعينة تاريخيًّا للبشر المهمشين، وتأخذ موهانتي في الاعتبار إعادة سرد «المستيزة» عند آنزالدوا كمثالٍ نموذجي لهوية «تولدت في التاريخ وفي الجغرافيا» (Mohanty 1991a, 37). وعي المستيزة عند آنزالدوا يستجيب للموقف المعين للمكسيكيين ذوي الدماء المختلطة الذين يحيون في أراضٍ كانت إسبانيا تحتلها في يومٍ من الأيام، ثم سلبتها الولايات المتحدة من المكسيك فيما بعدُ؛ ولأن وعي المستيزية ينشأ عن الانشغال بهذا التاريخ — وهو تاريخ لتواطؤٍ ثقافي، لاختلاط الجينات، لانحيازاتٍ وإجحاف داخل مجتمعات محلية كانت هي ذاتها ضحية للانحياز والإجحاف، وتاريخ لأشكالٍ متداخلة من الكفاح — فإنه ينطوي على هويةٍ قائمة على أهدافٍ مشتركة، بدلًا من أن تقوم على ماهيةٍ مشتركة (Anzaldúa 1990b, 85–380). هوية المستيزية المتجذرة ماديًّا، تمكنها من العمل في تحالفٍ مع سكان أمريكا الأصليين ومع المكسيكيات والأمريكيات الأفارقة، بل حتى مع الذكور والبيض الذين يسيرون على خطى «ريادتنا» (Anzaldúa 1990b, 384).

حين تصدر كتابات إعادة صياغة الهوية عن خبرةٍ متجذرة وتتحدَّى الاستعمارية الخطابية، وتوعز بأشكالٍ من التضامن عابر للحدود وللثقافات، فإن هذه السرديات تؤكد القدرة الاستراتيجية على تعيين المواقف الاجتماعية واحتوائها والتبديل بينها. وإذ تفعل هذا، فإنها لا تعود مجرد إعادة سرد الماضي، بل أيضًا تحدد الموضع التاريخي الذي ينطلق منه مخيال بمستقبلٍ مختلف. ربما نستطيع القول إن الأقاصيص التي تأخذ في حسبانها أن تنشر التناقض أمام العامة، أن تنشر جوانب ظلت حتى الوقت المعني مسكوتًا عنها، إنما هي أقاصيص «بين الماضي والمستقبل»، وبالمعنى الذي تقصده أرندت: أقاصيص تقف على أرضيةٍ في العالم الذي ورثناه عن الماضي، غير أنها بتقديمها منظورًا إبداعيًّا مستجدًّا للماضي، إنما تُثري خبرتنا بالحاضر، وتقاطع بهذا زخمًا يبدو منطلقًا من التاريخ، وتمكننا من تصور بدائل للمستقبل والعمل المتجه صوبها.[١٨] على هذا النحو تربط آنزالدوا بين وعي المستيزية وإعادة كتابة أسطورة التقدم، حيث لا نفهم التقدم

بلغة النقاء العرقي، بل بلغة الشمولية (1990b, 377). وعلى الرغم من أنها رؤيةٌ خيالية، فإنها ليست محض يوتوبيا؛ لأنها تبدأ من صراعاتها اليومية بوصفها سحاقية متعددة اللغات ومن التشيكانو.

الخاتمة: أن نتعلَّم من الخبرة

إذ ألقي نظرة على هذا التحليل، فإني أحيي تصوُّر موهانتي الملهم للخبرة. إنها الخبرة التي تيسِّر أشكالًا متعارضة من الخطاب تتألف من التوترات بين الخبرة واللغة، التوترات التي تحمل أعباءها الذات بوصفها تناقضات داخل الخبرة–تناقضات بين صورٍ لإدراك العالم تشكلت أيديولوجيًّا وردود الأفعال إزاء هذه التصورات التي يجري تحمل أعبائها على مستوياتٍ نفسية وجسدية عديدة. «عدم ارتياح» دلاني إزاء الأدوار الجنسية، يشبه «الاضطراب النفسي» عند آنزالدوا، حيث يمكن للخبرة الجسدية أن تضاهي الإدراك الذي ينتظم بفعل الخطاب حين يتم تشكيلها في علاقةٍ بهذا الأخير. لسنا في حاجةٍ إلى التشدد في تعداد أو إعطاء الأولوية لهذه الطبقات من الخبرة لكي ندرك كثافة الخبرة وتعدُّديتها والتوتر داخلها على وجه الخصوص، وأن هذا يجعل من الخبرة منبعًا لأن «نرى» بشكلٍ مختلف. إن السرديات التي تأخذ في حسبانها هذه التوترات ليست تقريرات عن الوعي التلقائي، بل هي صور إبداعية وأشكال سردية لإعادة المجاهرة بالخبرة بتلك الطريقة التي تجعل الصور المروية تمكِّن الكاتب من مواجهة هذه التوترات التي مرت بالخبرة بشكلٍ بناء أكثر.

هذا التفسير للخبرة يتيح للقراء أن يتعلموا من النصوص التي تنبع أصولها من الخبرة، بطريقةٍ تحول دونها الإبستمولوجيتان الإمبيريقية وبعد–البنيوية على السواء. إذا سمح منظورٌ إمبيريقي للقرَّاء بأن يتصدَّوا لهاتيك النصوص فقط بغية جمع معطيات من داخل ما هو معطًى من نماذج إرشادية للسرديات، فسوف تقتصر مداخلة سكوت على تحليلٍ سلطوي لتلك النماذج الإرشادية. وعلى العكس من هذا، نجد القراءة التي تغتذي بتصورات موهانتي للخبرة تستطيع بلوغ العلاقات بين النصوص وبين الخبرة الخاصة بالقارئ، ونستطيع على هذا أن نسمع النص يهيب بإعادة النظر في الأقاصيص التي نحكيها عن عوالمنا الخاصة بنا.

مثلًا، إذا قرأنا نصًّا بوصفه استجابة إبداعية لتوتراتٍ مرَّت بالخبرة ولها موضعها العولمي، فسوف نستطيع — حينئذٍ — أن نواجه النصَّ ليس بوصفه تمثيلًا ولا بوصفه

خيالًا أدبيًّا، بل بوصفه دعوة لإعادة النظر في العالم التاريخي من منظور تلك السرديات. وفي الواقع، نستطيع التعرف على مثل هذا النص بوصفه وسيلة تعين على ما أسمته هاردنغ «التفكير من موقع حيوات الآخرين»؛ أي تأويل العالم في ضوء استبصارات أولئك الذين يناضلون ضد القهر أو الاستغلال (١٩٩١م الفصول ٧، ١٠، ١١). يشير تحليل موهانتي إلى أهمية المصادر السرية التي أنتجها الإبداع في هذا المشروع؛ لأنه إذا كانت الخبرة معقدة ومتناقضة، ولا نستطيع صبَّها في تصوراتٍ إلا من خلال العمل السردي، فسوف نستطيع أن نخرج بمغزى المنظورات المختلفة في العالم التاريخي فقط إذا استطعنا أن نتخيل طرقًا مختلفة لتنظيم الخبرة، وهي طرق قد تكون غريبة عن أشكال السرد الأساسية في النصوص الثقافية المهيمنة. قصص الحياة تلك، التي تناضل للإفصاح عن التناقضات التي تمر بالخبرة وصبها في سياق، تستطيع أن تزوِّدنا بصورٍ شعرية وقوالب سردية تعين القراء على رؤية العالم نفسه من بؤرةٍ مختلفة، وهذا يعني أن نرى عالمهم المألوف بحساسيةٍ أعلى للعناصر التي لا تُفهم داخل تاريخ محكوم بالقوة المسيطرة.

حين نعترف بأقاصيص الخبرة بوصفها مصادر لإعادة تنظيم الخبرة، فسوف نستطيع حينئذٍ أن نتفادى تقارير «الإنسان الآلي» عن رؤى الآخرين، تلك التي صبَّت عليها هاردنغ جام النقد (١٩٩١، ٢٩١)، ونستطيع مقاربة تلك الرؤى بوصفها أطرًا للعمل تيسر سبل استكشافنا نحن للعالم من منظورٍ مختلف، لا بدَّ أن نتحمل فيه المسئولية بشأن أطر العمل التي اخترنا أن نستخدمها. وعطفًا على هذا، حين نضع تلك السرديات في عالم السيرورات العابرة للثقافات والعابرة للحدود، سوف ندرك أن اعتبار مكان حيواتنا نحن في داخل سرديات الآخرين إنما هو مسألة ملحَّة. أقصوصة آنزالدوا؛ مثلًا، لا تكون في مقاربةٍ نسوية عولمية مجرد تأكيدات لاستبصارات وعي المستيزية؛ إنها أيضًا تتحدى القراء الذين يستكنون إلى ثقافةٍ مهيمنة، وذلك لكي يعيدوا النظر في هوياتهم في ضوء سرديتها، وهي سردية تحدِّد وضع الأنجلو-أمريكيين في علاقاتهم مع الأمريكيين الآخرين والتزاماتهم تجاههم، التي تعيَّنت بفعل التاريخ. ومع القراءة كمصدرٍ لاستكشاف هذا المنظور، لا يكون نص آنزالدوا خاتمة المطاف، بل نقطة انطلاق القراء لمتابعة فهم أعمق لذلك التاريخ وتلك الالتزامات.

حين نفهم سرديةً ما كمحاولة لحسبان التوترات في داخل الخبرة، التوترات التي تعكس أنواعًا من القوة الفاعلة، أو من المجتمع المحلي أو من الوعي الذي يأبى الإفصاح

عن ذاته في خطابٍ محكوم بالسلطة، فلسوف نرى أيضًا أن النص لا يعرض معطياتٍ واضحة بذاتها، بل فقط يلمع إلى ظواهر مبتسرة. مع القراءة في ضوء هذا، يهيب بنا النص أن نسهم في استكشاف معنى تلك الظواهر. حتى مشهد دورة المياه لدِلاني يدعو قرَّاءه إلى مثل هذه المساهمة وييسر سبلها. وإذ تنقد سكوت الوضعية المزعومة في نص دِلاني، تستشهد بإقراره أن الثورة الجنسية الحقيقية تتطلب «تغلغل لغة واضحة فصيحة إلى داخل المناطق الهامشية التي نستكشفها في عالم الجنس الإنساني» (Delany 1988, 175). وعلى أي حال، لا تتَّجه قراءة سكوت الأولى، ولا قراءتها الثانية، صوب الخاصة المميزة لهذا «التغلغل». وليس «تغلغل» دلاني تقريرًا واقعيًّا، بل على العكس هو إفصاح شخصي صريح وإبداعي عن شظيةٍ من الخبرة. مثلًا، بتحري خطى الكلمات المستشهَد بها آنفًا، نجد دلاني يسمي ما يرويه عن دورة المياه «شذرة من لقاء». إنه لا يضع تقريرًا دقيقًا عما يراه أو يفعله، بل فقط يشير إلى المشهد (مثلًا، فورة من مائة أو أكثر)، ويخبرنا بأنه «مضى قدمًا في غمارها».

وبقدر ما نستجيب لأسلوب دِلاني الاستفزازي ذي النهايات المفتوحة، فما نجده ليس مجرد معلومات، بل تلقينات لتخيل عالم دورة المياه، ونوعية أسلوب الحياة والعلاقات العابرة لما هو شخصي التي تغدو ممكنة بفعل مؤسسات المثلي المنفتحة. أما القراء المستعينون بسردية دلاني، فحين تواتيهم الشجاعة لأن يأخذوا بعين الاعتبار ظواهر تتحدَّى التعارض البسيط بين قاعدة النزوع إلى الجنس الآخر أو الفصل البيِّن بين مجالَي «الخاص» و«العام»، فسوف نغدو على وعيٍ أكثر بالانبناءات الاجتماعية لـ «الواقعي» و«الطبيعي»، وعلى رضا أقل عن الأدوار الجنسية «المسلم بها». وبذلك نكتسب فضاءً خياليًّا لتسجيل عدم رضانا عن نماذج إرشادية (باراديمات) للهوية الجنسية ولسرد أقاصيص إضافية تتحداها.

وأخيرًا، حين نقرأ سرديةً بوصفها استجابة لتوتراتٍ بين الخبرة واللغة، نستطيع أن نميز التوترات والالتباسات داخل النص ذاته (على سبيل المثال، ابتعاد آنزالدوا عن «الأمريكية–المكسيكية»، واحتواؤها إياها في الآن نفسه). تعكس هذه التوترات كفاح المؤلفة لمدِّ نطاق الاستخدامات المعتادة في لغتها أو تحديها لكي تأخذ في الحسبان ظواهر تستعصي على منطقها. على هذا النحو، تشير تلك التوترات إلى طرقٍ تجعل لغتنا عرضة لمزيدٍ من الاضطراب أو التعطيل. وتشير سكوت عن حقٍّ إلى أن الاضطراب إمكانية مفطورة في الخطاب؛ لأن أي خطابٍ هو غير محدد وتصارعه صور أخرى من الخطاب

(١٩٩١، ٧٩١). وعلى أي حال، يجب علينا، لتحقيق هذا التعطيل، أن نعترف بأن ما يدفع إلى التغيرات الخطابية ليس الخطاب ذاته، بل خبرتنا بالخطاب وحسباننا لتلك الخبرة. إن عدم الارتياح للخطاب يتجاوز ما يتم تمثيله في مقولاتٍ خطابية معطاة. إنه يتطرق إلى اللغة فقط من خلال النضال، أو من خلال إعادة النظر وتذكر التوترات بين خبرتنا ولغتنا المنتقاة، وفعل الإفصاح عن هذا باستعمال لغة ضد التيار.

تؤكد موهانتي أن «المسألة ليست «تسجيل» تاريخ نضال المرء، أو وعيه، وإنما كيف يتم تسجيلهما؟ وأن الطريقة التي نقرأ بها ونتلقى مثل هذه السجلات التاريخية وننشرها، ذات أهمية بالغة» (1991a, 34). وفي ضوء تحليلات موهانتي، اقترح واحدًا من الخطوط التي ترشدنا إلى القراءة المسئولة لأقاصيص الخبرة: ينبغي ألا نردها إلى الدليل الإمبيريقي، ولا إلى مجرد بناءات بلاغية، بل يجب أن نبلغ الطرق التي تجعلها تساعدنا في تبين التناقضات في خبرتنا نحن، ويمكنها على هذا أن تيسر لنا سبلًا للقول وللكتابة المعارضين أكثر وأكثر.

هوامش

(١) الورقة أول مرة في ملتقى خريف العام ١٩٩٦م من ملتقيات جمعية الوسط الغربي للمرأة في الفلسفة، وأشكر من المشاركين في هذه الجمعية ساندرا هاردنغ ومراجعي مجلة هيباثيا الذين تلي أسماؤهم، وأوجه شكرًا خاصًّا إلى جون ستون-ميدياتور لتعليقاته المفيدة على نسخٍ مختلفة من هذا المقال.

(٢) *الإمبيريقي empiricist: هو التجريبي الخالص. [المترجمة]

(٣) على الرغم من أن ثمة اختلافات مهمة بين النصوص التاريخية ونصوص الخبرة الذاتية، فإن تحليلات سكوت تنطبق على كليهما، وبالمثل كذلك تحليلات موهانتي، وعلاوة على ذلك تلاحظ موهانتي (1991a, 36) أن الأعمال النسوية الأحدث في ظهورها تطمس الخط الفاصل بين هذين الجنسين الأدبيين.

(٤) *نقد سكوت المذكور والذي يناقشه هذا المقال يتلخص في أن فعل الخطاب عن الخبرة أكثر فاعلية وحسمًا من الخبرة ذاتها. [المترجمة]

(٥) أعرِّف «الخبرة المهمشة marginalized experience» بأنها أنماطٌ من الخبرة يسير نهج تمثيلات العالم في الثقافة المهيمنة على وتيرة إغفالها أو حذفها. ترتبط مثل هذه الخبرات ارتباطًا وثيقًا بأوضاع الذوات المهمشة ثقافيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا؛ لأن الناس في

هذه الأوضاع يميلون إلى تحمل الأعباء الخفية والتناقضات في السياسات الاجتماعية؛ ولأن ذاتية أولئك الناس غالبًا ما يجري إنكارها في الثقافات المهيمنة. ومع هذا لا تقتصر الخبرة المهمشة على الأوضاع التي عرَّفناها آنفًا؛ لأن أي امرأةٍ يمكن أن تعاني نوعًا من الخبرة تجري ثقافتها على نهج إغفالها. ومن الآن فصاعدًا سوف أختصر التعبير «سرديات خبرة المهمشين» إلى «سرديات الخبرة الهامشية marginal experience narratives».

(٦) نفهم «نساء العالم الثالث» هنا كهويةٍ سياسية، وإمكان التضامن في مواقف عينية (Mohanty 1991a, 2–7; 1997, 7). في سياق هذا المقال، أبيِّن كيف أن «نساء العالم الثالث» أيضًا موقف–سارد بالمعنى الذي استخدمته كارول تيلور C. Taylor، والمسألة كما طرحتها تيلور «بالقطع ليست مسألة هويات توجد ثابتة، أو أساسية أو جوهرية أو موحدة، بل شخصيات فعلية تسرد، من حيث هنَّ نساء أو سوداوات أو سحاقيات، وتطالب تلك السرديات بالسلطة والحوار والقوة» (١٩٩٣، ٧٣).

(٧) مثلًا، ترفع هاردنغ من قيمة الخبرة التي يجنيها المرء في نضاله ضد القهر (١٩٩١، ١٢٦–١٢٧، ٢٨٢، ٢٨٧)، وترفع موهانتي من قيمة الخبرة بوصفها موقعًا تاريخيًّا تم اختياره استراتيجيًّا (١٩٨٢، ٣٩–٤٢). أما إليزابيث ويد فتشير إلى إمكان استخدام الخبرة لنقد أيديولوجيات الذات (1989, xxv)، وتعاود هاراواي المطالبة بالخبرة البصرية، بوصفها ظاهرة متجسدة اتَّخذت موضعًا نقديًّا وهي متعددة الأبعاد (١٩٨٨، ٥٨٢–٨٧).

(٨) ينبغي الإشارة إلى أن سكوت، في بعض الأحيان، تقترح إمكان ربط سرد الخبرة بتحليل الخطاب (مثلًا Scott 1988, 27) وبعض الأعمال التاريخية الخاصة بها تنحو هذا المنحى، ومع ذلك، فإن نقد الخبرة الأكثر تطورًا الذي قدمته سكوت لا يعترف بأي أمثلة غير وضعية للسرديات. وهنا تزعم أن سرد الخبرة «يحول دون» تحليل آليات الخطاب (Scott 1991, 778–79). وفي المقابل يتحدد موضع سكوت بين هذين المشروعين، انظر أيضًا Canning 1994, 375.

(٩) على الرغم من أن سكوت تشير بصورةٍ مبدئية إلى التجاء المؤرخين إلى الخبرة البصرية والخبرة بدواخل الجسد، فإن نقدها ينصبُّ على الخبرة البصرية فقط، وأنا أناقش مغزى هذا فيما هو تالٍ.

(١٠) كانت الردود على سكوت متشابهة من قبل كريستين شتانسل C. Stansell (1987) وليندا ألكوف Linda Alcoff (في مقالٍ غير منشور، جرى الاستشهاد به في Moya 1997, 127).

(١١) المثال النافذ هنا هو تيلي Tilly, 1989، فعلى الرغم من أن تيلي وسكوت لا يتفقان بشأن الاستراتيجيات الثقافية، فإنهما يلتقيان في نقودهما الحادة والكاسحة لتواريخ الخبرة كمجرد توصيفات تترك النماذج الإرشادية الكامنة وراءها على حالها.

(١٢) *هذه الأقواس التي تؤكد الضمير من وضع الكاتبة.

(١٣) تقدم كاثلين كاننغ Kathleen Canning (1994, 386–96) مثالًا كاشفًا لما قد تعنيه بالنسبة إلى المؤرخين إعادة النظر في «الخبرة» بطريقةٍ تقصد الجسد في «أبعاده الخبراتية والخطابية على السواء».

(١٤) تعتمد حجة موهانتي على تحليل دروثي سميث Dorothy Smith للطريقة التي تنبني بها الحياة اليومية بفعل علاقات القوة غير المرئية (Smith 1987). وتذهب موهانتي إلى أبعد ممَّا ذهبت إليه سميث، حين تركز على عناصر من الحياة اليومية تقاوم علاقات القوة تلك، وعلى العملية الإبداعية التي يتم من خلالها تحويل هذه العناصر إلى حساباتٍ بديلة للذاتية وللقوة الفاعلة.

(١٥) هذه العبارة هي العبارة المقتبسة من وصف فاريكاس Varikas لما تم نقله بواسطة سرديات النسويين السان-سيمونيين (1995, 99).

(١٦) تتعامل تواريخ سكوت فعلًا مع بعض الارتباطات بين الممارسات الخطابية والترتيبات السياسية والاقتصادية، بيد أن ما أعنيه هو أن هذا مفتقد في تعريفها للخبرة كمنتجٍ بفعل الخطاب. من جانب، تنشأ هذه المشكلة عن مقصد سكوت احتواء كل جوانب الواقع الاجتماعي في تصورها للخطاب. وهي تزعم أن «الخطاب» يتضمن «طرقًا للتفكير، ليس فقط، بل أيضًا طرقًا لتنظيم الحياة والمؤسسات والمجتمعات» (١٩٨٧، ٤٠). وهي على أي حال تستخدم الخطاب فعلًا في الحدود الأضيق للمصطلح، في إشارته إلى الممارسات العرفية حيث يعمل مبدئيًّا على المستوى المفاهيمي، كما هو مبين في توحيدها بين «الخطاب» و«البلاغة» (Scott 1988, 4). ومن ثم، فإن تعريفها للخبرة بأنها منتجٌ خطابي يغمض، وفي النهاية يحجب تمامًا العلاقات المتبادلة بين الممارسات اللغوية والعمل والملكية وعلاقات الدولة، على الرغم من أن سكوت قد لا تقصد هذا. وفي هذه النقطة الأخيرة، انظر أيضًا كاننغ Canning (1994, 379)، وهنيسي Hennessy (1993a, 123–24)، وشتانسل Stansell (1987, 26–29)، وفاريكاس (1995, 95–98).

(١٧) انظر — على سبيل المثال — نقد سكوت لكريستين شتانسل، الذي يبدو في رأيي مسخًا لحجة شتانسل (Scott 1987, 43).

(١٨) هَنَّا آرندت Hannah Arendt 1968 [1954], 7–15. إن مناقشة موهانتي للخبرة، من حيث هي موقع تاريخي تم اختياره استراتيجيًّا، ومن منطلقه نتصور مستقبلًا بديلًا (Mohanty 1982, 30–31, 41–42) يتردد صداها مع اعتبار آرندت التفكير بين «الماضي والمستقبل»، كمنشطٍ يقاطع زخم التاريخ الذي يبدو محتومًا.

الفصل الثامن

المواقع واللغات: التشيكانيات يُنَظِّرن للمذاهب النسوية

آيدا أورتادو

> المذاهب النسوية التشيكانية، كهيكلٍ من الأعمال، تتقدم بإطارٍ نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل.
>
> آيدا أورتادو

أخرجت الكاتبات النسويات التشيكانيات كتابات فصيحة حقًّا عن ظروف النساء في مجتمعاتهن المحلية. كثيرات منهن انضممن إلى صفوف حركات سياسية مختلفة وكن مساهمات فيها. وبفعل هذه الممارسات باتت تنظيراتهنَّ مفعمة بتأثيراتٍ شتى جعلتهنَّ يماثلن المنظرات النسويات الأخريات لكن أيضًا مختلفات عنهن. ويتقدم هذا المقال برؤيةٍ عامة للكتابات النسوية التشيكانية وكيف تعالج السبل الإثنية المُعينة التي يعانين فيها الاضطهاد الجنوسي لهن ولمشاريعهن للتحرير.

مقدمة

الحق أن المذاهبَ النسوية التشيكانية المعاصرة هي أطفال الحركات السياسية التقدمية في الولايات المتحدة الأمريكية إبان ستينيات القرن العشرين. وقد كان لحركة التشيكانيات الناشطة من أجل قضايا المرأة تاريخ طويل، الجانب الأكبر منه غير موثق.[١] ...[٢*] على أي حال، تبدأ الكتابة المعاصرة للتشيكانيات النسويات في صلب الموضوع بقدرٍ ملموس أواخر

الستينيات، وهي معاصرة للحركة التشيكانية، وحركة حرية التعبير وحركة القوة السوداء وحركة الأمريكيين-الآسيويين وحركة الحقوق المدنية، والحركات التقدمية الأخرى في ذلك الوقت. وعلى خلاف أعضاء الحركات التقدمية الأخرى (وأغلبهم ذكور) (Martínez, 1989) ساهم العديد من النسويات التشيكانيات (كما يفعل النسويون ذوو البشرة الملونة الآخرون) في الوقت نفسه في أكثر من واحدةٍ من تلك الحركات، وذلك تحديدًا بسبب انتمائهنَّ لجماعةٍ موصومة وتعددية من حيث الطبقة والعرق/الإثنية والجنوسة والجنس (Sandoval 1990: Segura and Pesquera 1992, Pesquera and Segura 1993)[٣] تشيكانيات كثيرات شاركن في حركاتٍ سياسية تقدمية يحدوهنَّ الأمل في أن تكون مسائل المرأة من مقاصد تلك الحركات — وهو توقع تقاسمته كثيرات من النساء الناشطات سياسيًّا إبَّان الستينيات. كما تشاركن أيضًا في خيبة الأمل، حين اكتشفن أن رفاقهنَّ في النضال، من الرجال والنساء معًا، لا يرون الجنوسة من الضروري أن تكون مركزية في الأجندة السياسية أو أساسية، في تحليلات الاضطهاد (Garcia 1989, Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993).

تولَّدت مذاهب النسويات التشيكانيات عن أفعال المقاطعة، خصوصًا مقاطعة حركة التشيكانيين؛ وذلك من أجل خلق فضاء لمقاومة النظام البطريركي بشكلٍ عام والنظام البطريركي في جماعاتهن الخاصة الإثنية/العرقية (Garcia 1989). تمثل المقاطعة، وهي رأس الحربة في المواجهة، واحدة من أقوى الوسائل التي استخدمتها النسويات التشيكانيات من أجل طرح مسائلهن في الأجندة السياسية.

نسويات تشيكانيات كثيرات قاطعن كلَّ الحركات التي شاركن فيها: إذا عملن داخل حركة التشيكانيين، فسوف يجادلن من أجل قضايا المرأة (Segura and Pesquera 1992, 78)، أما إذا عملن مع النسويات البيض فسوف يجادلن من أجل ضم قضايا الإثنية/العرق (Sandoval 1990)، وإذا عملن مع منظمات المرأة التشيكانية فسوف يجادلن من أجل ضم السحاقيات والمثليين (Pesquera and Segura 1993, 107). والأمر كما أوجزته كُرْدُبا:[٤*] تكتب التشيكانيات ما يعارض التمثيلات الرمزية لحركة التشيكانيين التي لم تشملهنَّ. وتكتب التشيكانيات ما يعارض الخطاب النسوي السائد الذي يضع الجنوسة في موضع المتغير المنفصل عن متغيرات العرق والطبقة. وتكتب التشيكانيات ما يعارض الأكاديميين، سواء من التيار السائد أو من تيار ما بعد الحداثة، وهم لم يعترفوا بهن أبدًا اعترافًا كاملًا كذواتٍ وقوى فاعلة ناشطة (١٩٩٤، ١٩٤). بعبارةٍ أخرى، الخاصة

المميزة للنسويات التشيكانيات هي إيجاد ما هو غائب ومستبعد ويخضن في الجدل من هذا المنطلق (Collins 1991).

كاتبات المذاهب النسوية التشيكانية ألهمهن اشتراكهن في أكثر من حركةٍ سياسية، وهذا أفاد دراساتهن وإنتاجهنَّ الفني بتفادي تجانس زائف عن طريق التعبير عن وضعهنَّ كنساءٍ ومثليات وعضوات في جماعاتٍ إثنية/عرقية وغالبًا كعضواتٍ في الطبقة العاملة (Sandoval 1991, Pérez 1998). لقد تصدَّين لتنوعهنَّ الداخلي وسبقن في هذا جماعات أخرى كثيرة (Zavella 1994)، تشمل حركة النساء البيض المعاصرة. بعبارةٍ أخرى، اعترفن بأنهنَّ مذاهب نسوية عديدة (Pesquera and Segura 1993). وفي الوقت نفسه، ارتفعت أصواتهنَّ المقاطعة في سياق التعاون والتحالف السياسي مع حركاتٍ تقدمية مختلفة، مثل المذاهب النسوية في العالم الثالث والنسوية البيضاء وحركة التشيكانيين والحركات الاشتراكية/الماركسية، والحركات الثورية في المقام الأول في أمريكا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي (بورتوريكو وكوبا).

يوجز المقال إسهامات النسويات التشيكانيات، الباحثات الدارسات والكاتبات المبدعات والفنانات، في صُنع تنظير للتبعية الجنوسية وإرساء أسس التحرير. لا يهدف هذا الاستعراض لجهودهن إلى أن يكون شاملًا، بل يركز بصفةٍ أولية على الكتابات في السنوات القليلة الماضية؛ لأنها كتابات استفادت أكثر من الدراسات النسوية وبالمثل من الدراسات التقدمية الأخرى. وأيضًا تقدَّمت الدارسات التشيكانيات بتحليلاتٍ رائعة للكتابات التي خرجت منذ السبعينيات حتى بواكير التسعينيات (Garcia 1989, 1997; Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993; Córdova 1994). يوجد الآن هيكل ضخم من مؤلفات النسوية التشيكانية، ويمكن أن يغذي تنظيرنا لظروف التشيكانيات، وبالمثل تمامًا ظروف النساء جميعًا في الولايات المتحدة الأمريكية.

(١) مناهج للتنظير

النسويات التشيكانيات مثل كل الدراسات النسوية، اجتهدن في المناهج التي تتفادى محو أصوات النساء. طورن مناهج عديدة تماثل تلك المناهج التي تطورت بفعل دراسات نسويات أخريات. ومع هذا، تختلف النسويات التشيكانيات عن النسويات البيض والأمريكيات/الأفارقة في الدعوة بقوةٍ إلى متغيراتٍ مختلفة في اللغة الإسبانية واستخدامها من أجل تصعيد استيعاب النساء جميعًا. لا تزال اللغة الإسبانية اللغة الأم

لتشيكانياتٍ كثيرات، وهي أمرٌ حاسم في صون الثقافة التشيكانية، ويمكن في بعض الأحيان أن تفيد وهي تحتويها لتدين قسوة العالم الخارجي.[٥] أما بالنسبة إلى تشيكانياتٍ أخريات، لم يعدن يتحدثن الإسبانية، فإن إعادة اكتساب اللغة يمثل فعلًا من أفعال السياسة (Cervantes 1981, 45–47; Moraga 1983, 55, Zavella 1994, 208)[٦] وها هي ذي التشيكانية ماريسلا نورت Marisela Norte، فنانة الكلمة المنطوقة، تشرح لنا كيف تكتب وهي تركب الحافلة من شرق لوس أنجيلوس (وهذه منطقة التشيكان أغلبية فيها) إلى المكتب الذي تعمل فيه بوسط المدينة.[٧] يعكس فنها صورًا تتقاطر أمامها من نافذة الحافلة. «أستطيع أن أكتب بارتياحٍ حتى يأتي أحدهم لينظر من فوق أكتافي ويشرع في قراءة هذا الذي أكتبه. وهكذا حين أشرع في التبديل بين اللغتين يتوقف هذا على من يجلس بجواري» (González and Habell-Pallan 1994, 94)، الإسبانية أيضًا هي لغة الألفة الحميمة ولغة المقاومة، كثيراتٌ من النسويات التشيكانيات يتحولن إلى استخدام الرموز الإسبانية من أجل خلق فضاء للمرأة وللخطاب، أو باقتباس تعبير إما بيريث Emma Pérez نقول خلق فضاء للمواقع واللغات sitios y lenguas[٨*] (١٩٩٣).

تستخدم النسويات التشيكانيات مناهج تتضمَّن التاريخ الشفاهي، بالإضافة إلى استخدام متغيرات مختلفة من اللغة الإسبانية (Ruiz, 1987, 1998; Romero 1992; Zavella 1997b; Pesquera 1997; Segura 1997)، والإنتاج الإبداعي من قبيل الشعر والأداء المسرحي والرسم والرقص والموسيقى (Baca 1990, 1993; Cisneros 1994; Cantú 1995; Pérez 1996; Mora 1997)، وتوثيق الإنتاج الإبداعي كشاهدٍ على النزعة النسوية (Broyles 1986, 1989, 1994; Yarbro-Bejarno 1985, 1986, 1991; Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993)، وأشكال مختلفة من الارتباطات بين هذه الأدوات جميعًا. تتضمن الأمثلة استخدام الكتابة الإبداعية لرؤية التشيكانيات بوصفهنَّ «إثنوغرافيات»[٩*] من فئةٍ خاصة بهن» (Quintana 1989, 189, 1996)، واستخدام الأساطير مثل تلك التي اقترحها دريك بيل ...[١٠*] وأتباعه (Hurtado 1996a, 133)، والمقالات التي تمتدُّ على طول كتاب وترتكن على الأدبيات المتعددة التخصصات لتسلط الضوء إلى أحوال التشيكانيات (Castillo 1995)، والمختارات المتعددة التخصصات القائمة على المزج بين الأنواع الأدبية (Moraga and Anzaldúa 1981, Moraga, 1983; Anzaldúa 1987, 1990; Del Castillo 1990; Trujillo 1991, 1993, De la Torre and Pesquera, 1993) (Alarcón et al. 6; 1998)[١١] وكما تدعو

سونيا سالديبر-أول Sonia Saldívar-Hull، «علينا البحث عن مواضع غير تقليدية من أجل نظرياتنا: في تمهيداتٍ للمختارات، في فجواتٍ بالسِّير الذاتية، في مصنوعات ثقافتنا الفنية، وفي قصصنا cuentos. وإذا كنا محظوظات نستطيع الوصول إلى مكتباتٍ جيدة، وفي المقالات المنشورة بجرائد هامشية لا تقوم المؤسسات المسيطرة بتوزيعها على نطاقٍ واسع» (١٩٩١، ٢٠٦). وبصرف النظر عن المنهج، يجري الاجتهاد في توثيق تعقيدات ظروف التشيكانيات، التي تتأثر كثيرًا بجنوستهن، ولكن لا تستقل عن الشروط المادية التاريخية الأخرى.

من الناحيتين المنهجية والفلسفية، تعمل أغلبية الكاتبات النسويات التشيكانيات على الاستثمار الجيد لتمييز أنفسهن عن نسويات الطبقة الوسطى البيض (Cotera 1977;-4 Saldívar-Hull 1991, 203 Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993)، معظم المنظِّرات التشيكانيات لم يدَّعين أبدًا انخراطًا مسلمًا به في صفوف مذاهب النسوية البيضاء، على الرغم من أنهن حددن مساحات للالتقاء (Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993; Segura and Pierce 1993; Cuadraz and Pierce 1994) وللتحالفات السياسية (Hurtado 1996a, 41-43). مثلًا، تقوم سيغورا وبيرثي (Segura and Pierce 1993) بتحليل كيف ينطبق أو لا ينطبق عمل نانسي تشادورو Nancy Chodorow على الأسرة التشيكانية، وتصف كوادرات وبيرثي (١٩٩٤) تجاربهما في رحلةٍ خلال برنامج للنخبة من الخريجين بشكلٍ لاذع، يتضمن التشابه بسبب خلفيات الطبقة العاملة والجنوسة، والاختلاف بسبب العرق/الإثنية. وتستكشف أورتادو Hurtado (1996a) اختلاف العلاقات مع الرجال البيض بين النساء الملونات والنساء البيض. وتدرس سيغورا وبيسكيرا Segura and Pesquera (1992) تصورات التشيكانيات ذوات التعليم العالي ووظائف الياقات البيضاء (Pesquera and Segura 1993) تجاه حركة النسوية البيضاء.

كثيراتٌ من النسويات التشيكانيات ملتزمات بأن يبقين على الولاء لجذور كفاحهن النسوي في الطبقة العاملة (Anzaldúa 1987; Gómez et. al. 1983; Saldívar-Hull 1991, 204)، ولكنهنَّ في الوقت ذاته يواجهن توترًا متأصلًا بين الالتزام بهذا الكفاح والامتيازات الخاصة بهن (Zavella 1994, 208). وعلى الرغم من أن العديد من النسويات التشيكانيات يفصحن عن أصولهن في الطبقة العاملة (Cervantes Zavella 1994, 1981–5, 45; Anzaldúa 1987; Romero 1992, 4, Trujillo 1997, 268, Hunado 1996b, 383, 207–8–84، أولئك ضمن أخريات) فإنهن بوصفهن كاتبات

وأكاديميات وفنانات ناجحات قد تبوأن منزلةً اجتماعية أعلى من تلك الدوائر التي يكتبن عنها. ومع هذا، يستخدم العديد من أولئك الكاتبات بذكاءٍ شديد التوتر بين منزلة الطبقة التي بلغنها والمنزلة الطبقية للدوائر التي التزمن بها؛ وذلك من أجل مقاطعة الاستكانة وقبول الأوضاع ولدفع العمل السياسي الملموس. مثلًا، جوديث باكا Judith Baca رسامة ناجحة وفنانة جداريات تجند شبابًا (بعضهم كانوا أعضاء في عصابات) في منطقة شرق لوس أنجلوس للمساعدة في رسم الجداريات، وبهذا تمد جسورًا بين موضوعات إنتاجها الإبداعي ومشاركة مواطنين في تلك الموضوعات (Neumaier 1990, 261). وبالمثل ثمة كاتبات مبدعات مثل ساندرا ثيسنيروس Sandra Cisneros وإلبا سنتشيز Elba Sanchez وغلوريا آنزالدوا (ضمن أخريات) معروفات بعملهن مع طلاب المدارس العليا في المجتمعات المحلية التي يغلب فيها وجود التشيكانيين لعرض إنتاجهنَّ الإبداعي على المجتمعات المحلية التي يكتبن عنها. وبصرف النظر عن الأصول الطبقية للنسويات التشيكانيات، وما أحرزنه من وضعٍ طبقي راهن، فإن لديهن التزامًا متينًا بقضايا الطبقة العاملة.

أنتجت النسويات التشيكانيات حصادًا أدبيًّا متنوعًا بقدر تنوع النساء اللائي يسعين إلى وصفهن ووضع النظريات حولهن، ويكتبن من منظوراتٍ تخصصية بينية في محاولةٍ لاستيعاب التنوع في المجتمعات المحلية التشيكانية. وعلى الرغم من أن أغلبية التشيكانيات يعشن في ولاياتٍ خمس في الجنوب الغربي (كاليفورنيا وتكساس وأريزونا ونيومكسيكو وكولورادو)، يمكن أن نجد عددًا معتبرًا منهن في الوسط الغربي، خصوصًا في منطقة شيكاغو. أصول المجتمعات المحلية التشيكانية تختلف من الحدود الجنوبية لتكساس إلى الجاليات المهاجرة في الوسط الغربي (Zavella 1994, 1997). ومع هذا، فإن حجر الزاوية المتمثل في خبرة التحيز الجنساني لها ديناميات شاملة معينة في هذه المجتمعات المحلية بصرف النظر عن الاختلافات بينها. أوجه التشابه تنبع إلى حدٍّ كبير من الدعامة الكاثوليكية للثقافة التشيكانية (Castillo 1996, Espín 1984, 151, 1997)، والتاريخ المشترك من الغزو وتبعية التشيكان في الولايات المتحدة (Almaguer 1994). أنتج التاريخ التشيكاني المشترك والظروف المادية المشتركة تماثلًا في الثقافة التشيكانية بالولايات المتحدة، ولا سيما فيما يخص الأيديولوجيا والممارسة الجنوسيتين. وعلى الرغم من أن معظم التشيكانيين من الناحية التاريخية أقاموا متجاورين في أحياء منفصلة للغاية، ثمة عدد صغير منهم يبتعدون عن الأماكن التي يغلب فيها وجود التشيكانيين، ولكنه في عددٍ آخذ في التزايد. واللاتي يكتبن في المذاهب النسوية التشيكانية لا يعالجن هذه الفئة من السكان.

وعلى أي حال، فإنه على الرغم من هذا التنوع السكاني والتنوع في الكتابة هناك تقارب في تنظيرهن حول ظروف النساء وفي رؤاهن للتحرير. ومع ذلك كثيرًا ما نجد المرتكزات لديهنَّ تتحدد تحددًا إثنيًّا؛ لأن جذور المذاهب النسوية التشيكانية تمتد في تاريخ التشيكان كجماعة. إن المذاهب النسوية التشيكانية، كهيكلٍ من الأعمال، تقدم بإطارٍ نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل.

(٢) إسهامات المذاهب النسوية التشيكانية

التاريخ والظروف المادية كأساسٍ للوعي النسوي

كان ثمة مشروع مركزي للكثير من النسويات التشيكانيات، ألا وهو توثيق تاريخ التشيكانيات وفضح زيف القوالب النمطية التي تُصوِّرهن بأنهنَّ غير فاعلات في النضال السياسي (Córdova 1994, Ruiz 1998). تهتمُّ المؤرخات التشيكانيات والعالمات الاجتماعيات منهن اهتمامًا خاصًّا بتوثيق كفاح المرأة في ميدان العمل؛ مثلًا، في ماكيلادورا وصناعة الملابس الجاهزة (Mora and Del Castillo 1980)، وتعليب الأطعمة (Ruiz 1987, Zavella 1987)، والعمل في الحقول الزراعية (Guerin-González 1994). لا يسجلن كفاح النساء العاملات فحسب، بل أيضًا كفاح القيادات النسائية (Pesquera and Segura 1993, 97; Méndez-Negrete 1995)، ينبع التشديد على قضايا العمل (Pesquera 1991; Romero 1992; Segura 1994; Zavella 1987) من مساهمة التشيكانيات الكثيفة في هذا المضمار، وكذلك أيضًا من الصِّلة بين جُل أهل الدراسة والبحث في النسوية التشيكانية، والحركة التشيكانية (Segura and Pesquera 1992).

الجانب الأكبر من كتابات النسوية التشيكانية نتج عن أفرادٍ ساهمت في حركة التشيكانو إبان ستينيات وسبعينيات القرن العشرين[١٢] (Segura and Pesquera 1992; Córdova 1994, 175, 188-89). يصف رامون غوتيرث (Ramón Gutiérrez 1993) حركة التشيكان بأنها ضامة لتوحيد جهود ثيسار تشابث César Chávez مع العمال الزراعيين والجهود الحربية من قِبل رييس لبيث تيخرينا Reies López Tijrina لاستعادة السيطرة على الأراضي التي سُلبت من التشيكانيين في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة إبان الحرب المكسيكية-الأمريكية في العام ١٨٤٨م، والتعبئة السياسية للطلبة التشيكان في

حرم الجامعات عبر البلاد، كانت حركة ضمت الطلاب ومنظمات العمال وفلاحي الأراضي والعاملين في الثقافة — أغلبهم شعراء ومطربون وممثلون في المسرح التشيكاني الإقليمي. معظم اللاتي يكتبن في المذاهب النسوية التشيكانية، بغض النظر عن انتمائهن الدراسي التخصصي، يُشرن إلى إسهامهنَّ في الحركة التشيكانية.

كانت الأسس السياسية للحركة التشيكانية هي الماركسية/الاشتراكية المفعمة بالثقافة التشيكانية (Gutiérrez 1993, 46). وقد انطوت على نمطٍ من الكاثوليكية العلمانية كانت في طبيعتها ثقافية أكثر منها دينية. عرضت التشيكانيات لمذاهب نسوية تضرب بجذورٍ عميقة في الظروف المادية للتشيكانيين ككل. والمسألة كما طرحتها سالديبر، أن «النسوية التشيكانية» سواء من حيث النظرية أو من حيث المنهج، مشدودة بوثاق مع «العالم المادي»، (1991، 220). تجاهر النسوية التشيكانية بأولوية الظروف المادية وتناصر بقوة «الأساسيات» المطلوبة للوجود الإنساني، من قبيل الوظائف الملائمة والرواتب الجيدة وظروف العمل الطيبة ورعاية الأطفال والرعاية الصحية والأمن العام.[١٣] ومع هذا، من المهم ملاحظة أن النسوية البيضاء هي الأخرى تطالب بمثل هذه المسائل، على أن التشديد والتأكيد يختلف إلى حدٍّ ما بالنسبة إلى الكثيرات من النسوية التشيكانية. مثلًا، على الرغم من أن الحق في الإنجاب مركزي في أجندة النسوية البيضاء، أكدت النسويات البيض حقَّهن في أجسادهنَّ من خلال تحديد النسل والإجهاض. وأيضًا كانت هاتان المسألتان مركزيتين بالنسبة إلى النسويات التشيكانيات، ولكنهنَّ كنَّ بالقدر نفسه قلقات ممَّا عانته بعض التشيكانيات من تعقيمٍ قسري وإجبار على تحديد النسل من خلال تدخل الدولة (Nieto 1974, Sosa Ridell 1993, 187)[١٤] في وقتٍ مبكر، في ستينيات القرن العشرين، كانت التشيكانيات يكتبن عن التعقيم القسري (Córdova 1994). أما التعقيم القسري بالنسبة إلى النساء البيض فربما لم يكن مركزيًّا هكذا في كتابات النسوية البيضاء أو في أجنداتها، وبالقطع لم يكن مركزيًّا كالحق في الإجهاض، وحتى أولئك الكاتبات النسويات التشيكانيات اللاتي توغلن في موضوعاتٍ أكثر تجريدًا مثل التحليل النفسي (Pérez 1993) والدراسات الثقافية (Alarcòn 1996; Chabram Dinersesian 1996; Fregoso 1993; Sandoval 1991, 1998) يجاهرن دائمًا بأهمية الشروط المادية في تحرير الجنوسة التشيكانية وتحرير المجتمعات التشيكانية بأسرها.

(٣) رأب المالينتشية ورفض الماريانية

كثيراتٌ هنَّ النسويات التشيكانيات اللاتي يرين الروابط بين تاريخ التشيكانيات في المكسيك وتاريخ هذا البلد محورًا من محاور تنظيرهن لوضع النساء؛ مثلًا أصول التشيكانيين من حيث هم جماعة كان في نهاية المطاف فعلًا من أفعال الحرب والغزو.

لقد تخلق التشيكانيون كجماعةٍ بفعل معاهدة غوادالوب إيدالغو Guadalupe Hidalgo في العام ١٩٤٨م التي أنهت الحرب المكسيكية-الأمريكية. قدمت هذه المعاهدة الصياغة الرسمية لهزيمة المكسيك وفقدانها ما يربو على خمسين في المائة من أراضيها. وبين عشيةٍ وضحاها، بات البشر الذين يقطنون ما أصبح الجنوب الغربي من الولايات المتحدة لهم حكومة جديدة، تستخدم لغةً مختلفة وثقافة مختلفة ولها عليهم سلطان المنتصر (Almaguer 1971, García 1973).

وعلى أي حالٍ، لم تكن هذه أولى الخبرات بالغزو، وبالنسبة إلى المنظِّرات التشيكانيات، يضم غزو الأمريكتين بين جنباته امرأة كشخصيةٍ محورية، ألا وهي مالينتش La Malinche.[١٥*] بطبيعة الحال، لم تختَرِ النسويات التشيكانيات لا مالينتش شخصية محورية في مذاهبهن النسوية. ولكن لأن امرأة هي التي ارتكبت ما ارتُكب، فإن العديد من الكتَّاب الذكور قد أدانوا النساء جميعًا بغوائل خيانة المكسيك الأولى (انظر Paz 1985 كمثالٍ فائق لهذا الاتجاه). النزعات الشكية تجاه النساء لها أصولها في التهتك الجنسي والثقافي الذي عرضته لا مالينتش. من الناحية التاريخية، لا مالينتش، وهي امرأة، الخائنة العظمى للمكسيك. من المفترض أن لا مالينتش سهَّلت غزو إرنان كورتيس Hernán Cortés لإمبراطورية الأزتك بأنْ عملت مترجمة بين الإسبان ومختلف القبائل المكسيكية. وكما تشير نورما ألاركون، «باتت مالنتثين Malintzín [لا مالينتش][١٦*] معروفة بأنها la lengua؛ ممَّا يعني حرفيًّا اللسان.[١٧*] وكان اللسان استعارة استخدمها كورتس والمؤرخون للإشارة إلى مالنتثين المترجمة» (١٩٨٩، ٥٩). لقد ولدت المكسيك الجديدة عن هذه الخيانة، بالمعنى المجازي وبالمعنى الحرفي على السواء؛ لأن مالينتش تحولت إلى اعتناق الكاثوليكية وأنجبت أطفالًا من خراميللو Jaramillo وهو جندي من جنود هرمان كورتس. وكما تشير إما بيريث، لم يشعر كورتس بأن مالنتثين (أي مالنتش) جديرة بالزواج؛ لأنها كانت «الآخر، الأدنى، الأنثى المَهينة»، وحين قضى وطره منها دفع بها إلى واحدٍ من جنوده (١٩٩٣، ٦١).

على هذا لا نندهش من انشغال كثيرات من النسويات بالمهاترات الدائرة حول لا مالينتش، إما لكي يفتدينها ويخلصنها من الخطيئة، أو لمواساتها، أو لكي يعتمدنها بطلة

نسوية (Alarcón 1989). على أن مالينتش ليست الشخصية التاريخية الوحيدة التي ينشغلن بها، فقد استوعبن شخصيات تاريخية أخرى لقدرتها على ترسيم معالم خارطة لما يمكن أن يشكل وعيًا تاريخيًّا خاصًّا بالتشيكانيات. من الأمثلة على هذا عذراء غوادالوب La Virgen de Guadalupe (Castillo 1996) والأخت خوانا إينس دي لا كروث Sor juana Inés de la Cruz (González 1990; Casper de Alba 1998) ولا يورونا La Llorona (Cisneros 1991; Mora 1996, 91; Viramontes 1985) وفريدا كالو Frida Kahlo، ضمن أخريات (Córdova 1994, 193)[١٨] هذه الشخصيات التاريخية تتشارك أيضًا في أنها التحمت بالنضال الذي يتجاوز قضايا الجنوسة، وغالبًا في النضال من أجل العمل والثورات الاشتراكية ضد الحكومات القمعية.

الوجه الآخر للمالينتشية هو الماريانية، أو تبجيل العذراء مريم. العذراء مريم، في صورتها المكسيكية تحديدًا، هي عذراء غوادالوب، قدوة النسائية التشيكانية: إنها الأم، الراعية، التي تحملت الألم والحزن، وتقدم الخدمة عن طيب خاطر (Nieto, 1974, 37). من المفترض أن التشيكانيات يحذون حذو هذه القيم ذاتها ويطبقنها في خدمة أزواجهن وأطفالهن (Córdova, 1994 175). وعلى الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية هي أرومة هذه القيم، فإنها قيم مماثلة للمثل العليا التي تتمسك بها الجماعات العرقية والإثنية الأخرى، ومن بينها بعض جماعات البيض في مجتمع الولايات المتحدة (يتبادر إلى الذهن أعضاء اليمين المسيحي). على أي حال، كانت هذه القيم نفسها بالنسبة إلى تشيكانيين كثيرين مصدرًا للعزاء وللقوة في محاربة العنصرية ومقاومة القمع من قِبل الجماعة المهيمنة. بات من الصعب أن تتشكك النسويات التشيكانيات في هذه القيم أمام تفاني جحافل النساء من أجل أسرهن، والتزام جحافل الرجال بالجانب المنوط بهم من الصفقة عن طريق العمل الشاق في الحقول الزراعية والعمل الغشوم في المصانع وعمل الأيدي العاملة غير الماهرة بأجرٍ زهيد؛ وبالتالي أصبح التحدي الذي يواجه النسويات التشيكانيات هو نقد التحيز الجنساني المتأصل، وفي الآن نفسه انقسام النسائية فيهن بين المالينتشية والماريانية وأن يعترفن بالعمل الجسور لجحافل النساء والرجال الذين حاربوا للحفاظ على أسرهم في مواجهة تدخلات الدولة العنصرية الوحشية. لم تنجح النسويات التشيكانيات دائمًا في الحفاظ على التوازن بين هذه المسائل جميعها، ولا هن أفلحن في جعل أغلبية أعضاء المجتمع التشيكاني يرحبون بتحدياتهن، بعض التشيكانيات لم يرين مزايا في تحدي النظام البطريركي وأخريات تهيبن من خيانة مجتمعاتهن من خلال الارتباط بأي ذريعة نسوية (Garcia 1989, 225).

ولهذا لم يكن غريبًا، أن التشيكانيات حين تساءلن عن أدوارهن في حركة التشيكان، رآهن الرجال والنساء معًا لا يستكفين بالانقضاض على ممارساتٍ غير متكافئة بين الجنسين بل أيضًا يشككن في المرتكزات الكاثوليكية للثقافة التشيكانية بأسرها. ونتيجة لهذا، نجد العديد من الرجال التشيكانيين داخل حركة التشيكان وخارجها. وبالمثل بعض النساء يصفون الوعي النسوي التشيكاني الناشئ بأنه خيانة ويصمون النسويات التشيكانيات بأنهن «ضد الأسرة وضد الثقافة وضد الرجال، بالتالي ضد الحركة التشيكانية» (Nieto-Gómez, 1974, 35). ومن سخرية القدر، أن أسماهن الرجال في الحركة المالينتشيات [= الخائنات للوطن المكسيكي] كي يمايزوهن بأنهن خائنات لمجتمعهن ومروجات للنسوية البيضاء. أُطلق عليهن أيضًا لقب السحاقيات لأنه من المفترض أن يفضلن جنسهن ويرفعنه فوق وحدة حركة التشيكان في نضالها من أجل العدالة الاجتماعية (García–1989, 225, 26). القوميون التشيكانيون، من كلا الجنسين، ذوو الكراهية الشديدة للمثلية هم الذين اتهموهن بالسحاقية، واستُخدم هذا الاتهام لترويع النسويات التشيكانيات حتى يتخلين عن نضالهن لنصرة قضايا المرأة. وفي محاولة لبناء التضامن، وضعت العديد من المنظرات التشيكانيات المعاصرات، من السحاقيات ومن ذوات النزوع الجنسي الغيري معًا، تعريفًا لمذاهبهن النسوية يجعل الولاء يجمعها معًا.

(٤) الحياة الجنسية

النسويات التشيكانيات لهنَّ كتابات بليغة عن الماريانية والمالينتشية وكيف تنقسم معهما النسائية إلى «المرأة الجيدة» و«المرأة السيئة»، وذلك بالارتكان إلى كيفية ممارسة النساء لحياتهنَّ الجنسية (Hurtado 1998a). وكما تتساءل باسكيث وغونثاليث: «في بعض الأحيان يقولون إننا عاطفيات، مثيرات، شهوانيات، ذوات العيون الحوراء، والجمال الحاد، وفي أحيانٍ أخرى نحن عفيفات طاهرات، إننا أميمات mamacitas: المرأة البدينة المحاطة بخمسةٍ أو ستة من الأطفال ذوي البشرة الداكنة، المنهمكة دائمًا في طهو الطعام، هذا ما يقولونه عما نكونه، فهل نحن حقًّا هكذا؟» (١٩٨١، ٥٠). أن تكون المرأة «امرأة وحيدة» هو أن تظل عذراء حتى الزواج، تسبغ الإخلاص والولاء والحنو على الأسرة. وعلاوة على هذا، يتجاوز التعريف التشيكاني للأسرة حدود الأسرة النووية ليشمل العلاقات الممتدة عبر شبكات القرابة، فضلًا عن الأصدقاء (Baca Zinn 1975). وكما هو الوضع في كل الأنظمة البطريركية، هناك الثواب للاتي يمتثلن والعقاب للاتي

يتمردن. وكما تنعى آنزالدوا حظها العاثر: «كل ذرةٍ من الإيمان خصوصًا كنت قد جنيتها بشق الأنفس لاقت الضرب اليومي. لا شيء في ثقافتي يوافقني Había agarrado malos pasos [لقد سلكت الطريق الخاطئ]، كان ثمة شيء ما «خطأ» في Estaba más allá de la tradición [لقد تجاوزت التقاليد]» (مقتبسة في Saldívar-Hull 1991, 213). ولكن حتى مع أولئك اللائي يمتثلن، فإن التيار الثقافي السائد، كما هي الحال مع البيض، يمنح السلطة في النظام البطريركي الحق في استعمال العنف، وفقًا لتقديرات الأب/الزوج مع مساءلةٍ ضئيلة أو معدومة، والنساء اللائي يتمردن علنًا يدفعن الثمن. مرة أخرى، كما تجاهر آنزالدوا: Repele, Hable pa'tras, Fuí muy hocicona, Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me deje de los hombres. No fuí buena in obediente،[١٩]* (١٩٨٧، ١٥)[٢٠] ونظرًا إلى تمردها، فقد كانوا ينظرون إليها على أنها ليست «امرأة حقيقية».

كانت العقوبة والنفي من المجتمعات التشيكانية قاسيَين بشكلٍ خاص على اللاتي يدَّعين السحاقية علنًا. تفضيل النساء هو الرفض الأقصى للنظام البطريركي، والمرتكزات الكاثوليكية المكينة للثقافة التشيكانية جعلت السحاقية خطيئة مهلكة (Trujillo 1991, 191). وجدت الكثيرات من السحاقيات التشيكانيات ملاذًا في مجتمعات المثليين البيض من الرجال والنساء. وعلى أي حال، لم يتبرأ النشطاء المثليون والمثليات في مجتمعاتهم التشيكانية من الدعوى الناشطة من أجل نصرة القضايا التشيكانية (Trujillo 1997, 274). وكانت الفطنة السياسية والنظرية الناجمة عن الإسهام في هذه القاعدة السياسة الأوسع عاملًا لتوهج التنظير بشأن قضايا الجنوسة التشيكانية.

بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات الأغزر في إنتاجهن أعلنَّ سحاقيتهنَّ جهارًا، إنهن أيضًا الأكثر شهرةً في دوائر التيار السائد. كاتبات أمثال تشيري موراغا وغلوريا آنزالدوا وإما بيريث أنجزن الكثير لجعل الحياة الجنسية جانبًا أساسيًّا من التنظير النسوي التشيكاني. وكشأن التيار السائد في مجتمعات البيض، نجد المجتمعات التشيكانية تكنُّ كراهيةً حادة للمثلية، والنسويات التشيكانيات اللائي عرضن السحاقية ودافعن عنها تحدَّين الوضع القائم تحديًا عميقًا (Saldívar-Hull 1991, 214; Pérez 1998). ومن المهم الاعتراف بأن السياسات التقدمية في المجتمعات المحلية التشيكانية يمارسها أفرادٌ لديهم التزام عميق بالحفاظ على النقاء الثقافي والتكامل في الثقافة التشيكانية كتحدٍّ لسؤدد الإدماج الثقافي واللغوي والاقتصادي المهيمن (Segura and Pesquera 1992). في

ذلك السياق، يغدو الإيعاز بوجوب تحدي الكراهية العميقة للمثلية ولو بين الطبقة العاملة التشيكانية عملًا متهورًا في أعماقه. وفي الوقت ذاته، كان لأغلبية الكاتبات التشيكانيات السحاقيات ولاء مكثَّف لمجتمعات أصولهن، وللثقافة التشيكانية وللغة الإسبانية ولقضايا الطبقة العاملة.

وأيضًا تقدمت نسويات تشيكانيات كثيرات بكتاباتٍ بليغة عن ولائهن لأمهاتهن (Moraga 1983; Córdova 1994; 14–Cervants 1981, 11 Mora 1997, 17–193, Cantú 1995, 16). والعلاقة التي أبرزنها في هذه الكتابات هي علاقة الألفة والمحبة والرعاية التي تمنحها أمهاتهنَّ وجداتهنَّ والشخوص الأمومية الأخرى كالعمَّات والخالات. يتولَّد ذلك الولاء عن تشاركهنَّ في الوضع بوصفهنَّ نسوة، لكن أيضًا عن اعتراف الكاتبات بأشكال الكفاح الطبقي لهؤلاء النساء ضد سائر المصاعب من أجل استمرارية الحياة. تتحدث كاتباتٌ تشيكانيات كثيرات عن ثبات أمهاتهن ومرونتهن من أجل أسرهن. تصف كانتو Cantú تجارب ومحن جدتها أو الأم الكبرى mamagrande:

> كانت تحمل أحلامها في فؤادها ... العمل لا ينتهي، من طهو الوجبات اليومية — حساء الأرز sopa de arroz، واليخنة guisados والحلويات postres من أجل وجبة الغداء — ووجبات الأطعمة المكسيكية الفاخرة في الأعياد — كبريتو cabrito ومول mole وتامالس tamales[٢١*] — إلى الحفاظ على الملاءات أشد بياضًا من الأبيض، ومحاربة الغبار وقذارات الحياة في مزرعةٍ ببلدةٍ صغيرة. بل كان الأكثر إرهاقًا الحفاظ كذلك على المظهر وعلى الكرامة وعلى ما هو صواب ... كانت أفراحها وأتراحها ثاوية في قلبها، يداها مشغولتان دومًا بأعمال الكروشيه والتطريز والحياكة وصنع الأغطية والألحفة. العمل لا يتوقف أبدًا. ومنديلها في جيب مئزرها جاهز دومًا في متناول يدها a la mano لاستقبال دموع الفرح والترح. إنها الأم الكبرى (١٩٩٥، ١٧).

لقد رأين في أمهاتهنَّ نسوياتٍ لم يحملن هذا اللقب، وبطلاتٍ لم يدَّعِينَ البطولةَ، يرسمن بتفاصيل حياتهن اليومية خارطة لما تريد النسويات التشيكانيات الإمساك به في كتاباتهن. بتعاطفٍ شديد تصف بات مورا Pat Mora الصلابة التي منحتها إياها أمها. وعلى الرغم من أن أمها كانت إحدى المحظوظات القليلات في جيلها اللاتي أنهين دراستهن الثانوية إبَّان ثلاثينيات القرن العشرين، فإنها عجزت عن الالتحاق بالجامعة، على أن افتقادها التعليم العالي لم يكن يعني افتقادًا للحزم والعزم.

> لم أرَ أحدًا البتة قادرًا على إرهاب أمي، التي يبلغ طولها نحو خمس أقدام. ومن دون الخداع والالتجاء إلى العنف الجسدي، لا أستطيع أن أتخيل أحدًا يتمكن من هذا — لا الرئيس أو رئيس الوزراء أو البابا ... حينما يعتريها الغضب، تبدو عيناها قادرتين على صهر المعدن. تعبر عن حَزْمها تعبيرًا واضحًا بالإنجليزية أو الإسبانية، ولا تتردد أبدًا في الإعلان عن استيائها، سواء من خدمةٍ هزيلة أو سلوك وقح أو ظلم. تستطيع أن تكون شرسة بلغتين ... تعلن أن النار ثروة. وفي النهاية، كانت تبين لنا طبعًا أهمية أن ننتظر العدالة وأن نجاهر بجلاءٍ وقوة بالاعتراض على الغبن. (١٩٩٣، ٨٢-٨٣).

وعلى الرغم من أن علاقة الأمهات والبنات في الاتجاهات النسوية التشيكانية لم تكن خلوًا من التوتر، فإنها كانت علاقة فائقة في تضامنها مع النضال السياسي، وأيضًا تحدثت الكاتبات السحاقيات عن العلاقة مع أمهاتهنَّ وكيف أينعت حتى حين يكنَّ غير موافقات على اتِّخاذ بناتهنَّ السحاقية أو غير متفهمات لهذا (Moraga 1983).

إن التزام النسويات التشيكانيات بجعل الحياة الجنسية مركزية في المذاهب النسوية التشيكانية دفع جميع المنظِّرين إلى توسيع أطر عملهم لتتجاوز العِرْق/الإثنية والجنوسة والطبقة. وتفهُّم الحياة الجنسية لا ينفصل تطوره عن الاهتمامات النسوية التشيكانية الأخرى. وعلى أي حال، لم تكن الحياة الجنسية سائدة في كتابات النسويات التشيكانيات المبكرة، وأصبحت هكذا منذ نشر «هذا الجسر اسمه ظهري» This Bridge Called My Back (Moraga and Anzaldúa 1981). وعلى الرغم من أن السحاقية كانت البوابة التي انفتحت لطرح التساؤلات عن الحياة الجنسية، فإن النسويات التشيكانيات كتبن أيضًا عن المتعة والرغبة الجنسيتين، ولم تكن معالجتهنَّ الصريحة للحياة الجنسية أمرًا يسيرًا؛ ومع هذا تصدين للمخاطرة وعرضن لرغبات النساء بصرف النظر عن العقوبات المعيارية ضد الحديث الصريح عن المتعة خلال الجنس، والتي كان التصدي لها في الأغلب قليلًا (Castillo 1992; Sánchez 1992; Cisneros 1994; Zavella 1997b; Pérez 1998).

وكجزءٍ من عملية تحليل مسائل الرغبة وجاذبية الجسد، عالجت بعض النسويات التشيكانيات العنصرية المفطورة في مجتمعاتهن المحلية، القائمة على لون البشرة والتراث الهندي، وفقًا لما يحدده المظهر الخارجي (Anzaldúa 1987, 21; Broyles 1994; Castañeda 1990, 228; Zavella 1994, 205). وعلى الرغم من أن باحثين ذكورًا قد تناولوا هذه القضايا (Arce, Murugìa and Frisibie 1987; Forbes 1968; Telles and Mur-

guìa 1990, 1992)، التي كانت محورية في دراسات مرجعية خرجت في الستينيات، فإن النسويات التشيكانيات قد تناولن كيفية ارتباط هذه القضايا بالنساء تعيينًا (Saldìvar Hull 1991, 214–15)، وعلى وجه الخصوص، تناولت النسويات التشيكانيات كيفية استخدام لون البشرة لتحديد المعايير المرغوبة للجمال والأنوثة (Anzaldúa 1981; Zavella 1994, 205). وكما تلاحظ ثابيه Zavella: كان التعليق على لون البشرة تحديدًا، فذوات البشرة الفاتحة las gueras يلاقين التقدير، بينما تبخس قيمة ذوات البشرة الداكنة las prietas ويُنصحن بالبقاء بعيدًا عن ضوء الشمس كي لا تصبح بشرتهنَّ أكثر قتامة (١٩٩٤، ٢٠٥).

كثيرات هنَّ النسويات التشيكانيات اللاتي عملن على استعادة المستيزية؛ أي المزيج من الأعراق الأوروبية والأفريقية والهندية، وذلك لمقاومة المعايير العنصرية التي تتَّخذها المجتمعات المحلية التشيكانية بتفضيل ذوات البشرة الفاتحة والملامح الأوروبية، خصوصًا بالنسبة للنساء. وعرضن أيضًا كيف أن الأحكام العنصرية السلبية على ذوات البشرة الداكنة والشكل الهندي قد ارتبطت بالانتقاص من أنوثتهن، وبالنظر إليهنَّ كنساءٍ غير مرغوبات، وذلك حتى بين الرجال ذوي المنزع التقدمي (Biolyes 1994). وكما تقول نورما ألاركون: «يجدر بنا أن نتذكَّر أن لحظة التأسيس التاريخي لبناء ذاتية المستيزيات (والمستيزيين) انطوت على رفض وإنكار الأم الهندية ذات البشرة الداكنة من حيث هي هندية؛ مما أجبر النساء في كثيرٍ من الأحيان على التواطؤ في صمتٍ ضدَّ أنفسهنَّ، وإلى أن ينكرن فعلًا الوضع الهندي، على الرغم من أن هذا الوضع هو النمط المنظور والمُمثل في صنع الوطن» (1990a, 252). وعن طريق معالجة العنصرية الكامنة في المجتمعات التشيكانية وفي الرجال التشيكانيين التقدميين، حولت النسويات التشيكانيات عدسة النقد لِتتَّجه إلى الداخل، وأوضحن كيف أن نظرية الموقف[٢٢*] ذات أهمية فائقة لتفادي النظر إلى ماهية أي جماعةٍ بوصفها تعلو على ديناميكيات العنصرية والتحيز الجنساني والكراهية الشديدة للمثلية (Ochoa and Teaiwa 1994, ix). وفضلًا عن هذا، حين شملت تحليلاتهن للمستيزية مسائل الجمال والرغبة الجنسية وبناءات النسائية، أصبحت المرأة مركز التحليلات، وذلك بدلًا من الاعتماد على النماذج الإرشادية للذكور الذين يدرسون العنصرية.

(٥) الالتزام بالفعل السياسي

بصرف النظر عن المناهج التي استخدمتها النسويات التشيكانيات والقضايا التي عالجنها، فجميعهن تقريبًا يعلنَّ بإصرارٍ أن دراساتهن وإنتاجهن الفني لا بدَّ أن يتمخضا عن فعلٍ سياسي هادف إلى التغيير الاجتماعي. وعلاوة على هذا نجدهن، بصرف النظر عن المهنة، سواء كن أكاديميات أو فنانات أو كاتبات مبدعات أو عازفات، ينسب إليهنَّ جميعًا الانخراط في عملٍ سياسي من نوعٍ ما (Cuadraz 1997)، وهنَّ أيضًا ملتزمات بالقضايا التقدمية، ويعارضن على الملأ الأعلى الأجندات السياسية المحافظة، مع استثناءاتٍ محدودة (من أمثال ليندا تشابيث ١٩٩١م (Linda Chavez) التي لم تقل عن نفسها إنها نسوية بأي شكل)، إن الدعوة إلى الاستراتيجيات السياسية ليسار الوسط بحكم التعريف في الكثير من كتابات النسوية التشيكانية يمكن أن تسفر عن إقصاء النساء الأكثر اعتدالًا من الناحية السياسية (Pesquera and Segura 1993). وأيضًا نجد التزامهنَّ بكفاح ونضال الطبقة العاملة يمكن أن يُسفر عن إقصاء نساء الطبقة الوسطى اللاتي قد لا يشعرن بانجذابٍ لهذا (Pesquera and Segura 1995). لم تقدم الكاتبات النسويات التشيكانيات أبدًا معالجة موسعة لأي سؤالٍ يتضمن الاستراتيجيات السياسية المعتدلة والطبقة المتوسطة.

وأيضًا توعز كتابات النسويات التشيكانيات بأدواتٍ عينية منظمة للفعل السياسي. وفي كتاباتهن يتقدم على كل شيء ذلك التركيز على مباهج النضال بدلًا من التركيز على الضحية والضحوية victimhood.[٢٣*] والحق أن ثمة مجالًا واحدًا تفتقر فيه المذاهب النسوية التشيكانية إلى الوضوح، وهو تحديد الخسران الإنساني في الاضطهاد القائم في جماعاتٍ متعددة ينتمين إليها، وحالما يجري الاعتراف بالاضطهاد، سرعان ما تبادر معظم الكاتبات إلى تسليط الضوء على المقاومة وليس على فعل الخضوع للمعاملة الوحشية (Anzaldúa 1987, 21; Hurtado 1996b). انتقدت نسويات تشيكانيات كثيرات تلك الكتابات التي لا تسلط الضوء على المرأة كقوةٍ فاعلة؛ وبالتالي حاولن التركيز على البقاء في خضم الحياة وليس على الهزيمة (Mora and Del Castillo 1980). وفي تركيزهن على البقاء، قُمْنَ بغير قصدٍ بترسيم خارطة لمجموعةٍ من استراتيجيات المقاومة وبناء التحالفات.

تتمسك المذاهب النسوية التشيكانية بنماذج إرشادية منتقاة من أجل التعبئة السياسية، ومعظم تنظيراتهن عن التغير الاجتماعي تخرج من رحم التفاعلات اليومية

مع تمثيلاتٍ للمؤسسات القمعية التي ترمي إلى السيطرة على مجتمعات الملونين وقهرها، مثل الشرطة والإداريين في المدارس وأرباب العمل والعاملين في مجال الرعاية الاجتماعية (Hurtado 1989; Neumaier 1990; Pardo 1990, 1991; Sandoval 1991, 1998). وبدلًا من طرح نظرية مهيبة عن التغير الاجتماعي، تطرح التشيكانيات استراتيجيات تعتمد على السياق وناتجة إلى حدٍّ كبير عن الدروس المستقاة من حياتهن اليومية والحياة اليومية للنساء من حولهن (Pardo 1990, 1991). وكما تذكرنا ساندوبال:

> أي نظامٍ اجتماعي ذي تراتب هرمي شكَّلته علاقات الهيمنة والتبعية يخلق مواقف معينة للخضوع يمكن أن يعمل التابعون داخلها بشكلٍ مشروع. أما مواقف الخضوع، فحالما يدركها قاطنوها إدراكًا واعيًا بذاته، فيمكن أن تغدو وقد تحولت إلى مواقع للمقاومة، مواقع أكثر فاعلية في التنظيم الراهن لعلاقات القوة (١٩٩١، ١١).

أشار سكوت[٢٤*] (١٩٩٠) إلى هذه الاستراتيجيات بوصفها «أسلحة الضعفاء»، أسلحة طورتها تشيكانيات كثيرات وطويلًا ما استعملنها قبل أن تسمى (Pardo 1990, 1991). ومع ذلك، اعتادت النسويات التشيكانيات توثيق هذه المقاومة المستندة إلى الموقف من خلال الأقاصيص cuentos أو الأساطير (مثلًا، قصة أو أسطورة لا يورونا)، أو النكات أو الأفعال الملموسة التي تداني الفنون الأدائية. مثلًا، قرأت إحدى الزميلات بحثها حول الاستعمار بأن طبعته على ورقة كمبيوتر متصلة، وتركتها منبسطة وكأنها تفكك بشكلٍ درامي وفعال جدًّا أسطورة كريستوفر كولومبوس Cristóbal Colón.[٢٥*] — وفي اللغة الإسبانية Colón تعني حمارًا كبيرًا. واختارت إدخال شرطة في داخل «المستعمر» باللغة الإسبانية لتغدو Colón-ialista؛ مما زاد من اللعب والمقاومة في كلماتها. وهذا مزج يتزامن فيه عرض ورقة رسمية في مؤتمرٍ مهني مع تفكيك العرض ووسيط أنتجته الدراسة، فتخلقت لحظة توعية. إنه تسليط الضوء على آثار الاستعمار على أحفاد ضحاياه، وبدلًا من افتراض مسافة تفصل بين الدارس وموضوع الدراسة، فإن هذه السُّنَّة التي استنَّتها الأستاذة أفصحت بوضوحٍ عن العواقب السياسية لرحلة كولومبوس.[٢٦]

وتقدم باردو مثالًا آخر على هذه التعبئة السياسية العفوية قائمًا على بحثها حول «أمهات شرق لوس أنجلوس»، وهي فريق تشكل للحيلولة دون بناء سجن وتفريغ النفايات السامة في المنطقة المجاورة. وفي واحدٍ من ملتقياتهنَّ، حاول ممثِّلون عن عدَّة

شركات للنفط الحصول على تأييدهن لبناء خط أنابيب بترول وسط شرق لوس أنجلوس. فسألت النساء واحدًا من ممثلي شركات النفط عن الطرق البديلة لخط الأنابيب.

> هل تمر عبر سيليتو ليندو [مزرعة الرئيس رونالد ريغان]؟ فأجاب ممثل شركة البترول: «لا.» نهضت امرأةٌ أخرى وسألت: «ولماذا لا تجدون لها مكانًا بحذاء الخط الساحلي؟» وبغير تفكيرٍ في المضامين أجابها ممثل الشركة: «أواه ... كلا! فإذا انفجرت فسوف تمثل خطرًا على الأحياء البحرية.» فردت المرأة حجته بقولها: «هل ترفع قيمة الأحياء البحرية فوق قيمة الكائنات الآدمية؟!» فتضرج وجهه بحمرة الغضب وانحلت الجلسة إلى ترديد هتافات الغضب (Pardo 1990, 4).

ثمة أمثلة أخرى لا تحصى سوف تُثري تنظيرنا النسوي بقدر ما تواصل التشيكانيات الكتابة والتجريب بالكلمات والأجناس الأدبية والفنية والسياسة.

تتَّجه المذاهب النسوية التشيكانية إلى أن تشمل جهودها في التعبئة السياسية الرجال أيضًا، وإن كان هذا لا يخلو من توتر. وتعترف النسويات التشيكانيات تمامًا بأن الرجال وإن كانوا في مجتمعاتهم يملكون عليهن السلطة البطريركية، فإن هؤلاء الرجال أنفسهم يضطهدهم الرجل الأبيض وبعض النساء البيض بسبب إثنيتهم أو العرق (Moraga and Anzaldúa 1981). منذ الكتابات الصادرة أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، كانت بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات يرين الرجال جميعًا يملكون سلطة بطريركية متساوية، وهذا مماثل لموقف نسويات أخريات من أهل نسوية الملونين ونسوية البيض الماركسية/الاشتراكية. معظم النسويات التشيكانيات أدركن الفارق في مرحلةٍ باكرة من حياتهنَّ من حيث كنَّ يتفاعلن مع مجتمعات البيض وكنَّ بوصفهنَّ أطفالًا يُجبرن على اصطناع التفرقة بين الصنوف المختلفة من الرجال وفقًا للعرق/الإثنية والطبقة. إدراك الفارق بين الرجال ساعد في إنتاج مركب من المذاهب النسوية لتفسر لماذا تحتفظ الكاتبات بولائهن السياسي للرجال التشيكانيين بينما يخضن في الوقت ذاته مباراة ضارية مع التحيز الجنساني لأولئك الرجال وكراهيتهم الشديدة للمثلية. على أي حال، يلزم النسويات من الناحية الاستراتيجية تعليق رؤاهنَّ النقدية ليلحقن بالرجال في حروبهم ضد الرجل الأبيض والمرأة البيضاء في مسائل تمس المجتمع المحلي ككل؛ من قبيل تنظيم العمل، والاستحقاقات الصحية، والعمل في سبيل رد الظلم عن الأقلية المضطهدة، والبيئة. تضع باردو (١٩٩٠) نظريةً مفادها أن إدراج الآباء في أنشطة حركة «أمهات

شرق لوس أنجلس» ليس مجرد دهاء سياسي، بل أمرٌ ضروري للحفاظ على مشاركة المرأة ذاتها في العمل السياسي. كلما زاد أعضاء الأسرة الذين يسهمون في التعبئة ضد بناء سجن وتفريغ نفايات سامة في المنطقة المجاورة، زاد النفوذ السياسي الذي يمكن تقديمه للقضية المطروحة. وفي الوقت ذاته كان عليهن صون الجماعة من استيلاء الرجال عليها؛ وذلك عن طريق تقويض سلطة الرجال من الناحية الاستراتيجية. مثلًا، على الرغم من أنهن وضعن رجلًا رئيسًا للجماعة، كان للنساء السلطة الكاملة على الأنشطة التي تُمارس بين لحظةٍ وأخرى، وحين حاول الرئيس أن يمارس نفوذه عن طريق الإصرار على جمع التبرعات يوم عيد الأم، لم يحضر إلا الرئيس وزوجته (Pardo 1990, 3)، وبعد هذه التجربة، لم يحاول الرئيس فرض إرادته مرةً أخرى.

(٦) بناء التحالف والاعتراف بالاختلاف

ترتبط النسويات التشيكانيات بالمذاهب النسوية وأشكال النضال السياسي الأخرى من حيث النظرية والتطبيق على السواء. ثمة محاولات لا تُحصى لبناء التحالف مع النسويات الأخريات من الملونين من أجل الفعل السياسي الملموس (Ochoa and Teaiwa 1994). بناء التحالف ضروري لأن القمع البنيوي أبعد ما يكون عن الاندثار، والمسألة كما طرحتها أنخيلا دالبيس وإليزابيث مارتينث، في معرض الرد على تساؤلٍ حول السبب الذي يجعلنا لا نزال نصنِّف الأفراد تبعًا لانتمائهم لجماعاتٍ تتحدد بالعرق أو الطبقة أو الجنوسة أو الميل الجنسي.

> يتساءل الناس: «لماذا لا نستطيع أن ننظر نحن جميعًا بعضنا إلى بعض بوصفنا بشرًا؟ لماذا يجب علينا أن نؤكد تلك الاختلافات؟» أو «لماذا نحتاج إلى النزعة النسوية؟ لماذا لا نكتفي بالنزعة الإنسانية فحسب؟ أليس الحديث عن العنصرية والأعراق المختلفة لا مردود له إلا الإبقاء على المشكلة؟» إن هذا نفيٌ لبنيات السلطة التي تحدد العلاقات الإنسانية في هذا المجتمع بطريقةٍ ماحقة لعددٍ كبير من الناس، أغلبيتهم على أي حالٍ من الملونين فقط. لا يمكنك الاقتصار على أن تقول: «دعونا نتعايش معًا» ما لم نتخلص من تلك البنيات (Davis and Martìnez 1994, 49).

ليس الأساس النظري للحركات النسوية التشيكانية مسألة توافق في الآراء، بل مواجهة ومقارعة الحجة بالحجة، وعلى الكاتبات أن يكنَّ صريحات بشأن مدى الصعوبة

في التواصل عبر الاختلافات. ناشطاتٌ كثيرات عانين هذه الإحباطات وذكرنها بمزيدٍ من الوضوح، وقليلًا ما يتغاضين عن أهمية الوحدة أو يفرطن في تمجيدها (Sifuentes and Williams 1994)، من هذه المواقع sitios للتنازع خرجت كثرةٌ من إسهامات النسويات التشيكانيات في تنظيراتنا للجنوسة والفعل السياسي.

العديد من النسويات التشيكانيات يتمسَّكن بصلابةٍ بألا ننظر إلى الاضطهاد على أنه مسألة درجات، وهذا قد يستبعد حيثيات ننظر إليها بوصفها ليست محورية في حقوق المرأة (مثلًا، المحاربة من أجل حقوق السجناء، وتنظيم العمالة ومسائل البيئة). وبدلًا من هذا، تناضل النسويات التشيكانيات من أجل إدماج قضايا مختلفة من دون أن يُفقدهن هذا مركزية الجنوسة في كلِّ معاركهن، وكما تذكِّرنا أنخيلا دابيس وإليزابيث مارتينث:

> بادئ ذي بدء، لا بدَّ أن نرفض التراتبات الهرمية لاحتياجات المجتمعات المحلية المختلفة ... [نحن] لا نقصد أن بعض المجتمعات المحلية أو بعض الجماعات في ساحة حرم جامعي أو أي مجتمعات محلية أخرى لن تطالب بتأكيد احتياجات خاصة ... ولكننا لا يمكن أن نقع في مصيدة الجدال حول «احتياجاتي أعظم خطرًا وأجلُّ شأنًا من احتياجاتك»، أو «مركزية المرأة أهم من مركزية الثقافة اللاتينية»، أو أي قضيةٍ على هذه الشاكلة. علينا أن نقاتل معًا لوجود عدو مشترك، وبشكلٍ خاص قد تتخذ موقفًا ضد إدارة ما وتكون في هذا منقسمًا، أما [نحن] فنعتقد أن الجميع عليهم العمل معًا وتشكيل تحالف أو تعيين مجموعة من الأهداف المشتركة بينهم (١٩٩٤، ٤٣).

محكم القول في هذا طرحته دابيس ومارتينث بإعلانهما أن «الفكرة العامة هي أن المنافسة بين التراتبات الهرمية ينبغي ألا تسود. لا يوجد «أولمبياد في الاضطهاد»». المبتغى هو إنجاز «المساواة عبر الاختلاف» (١٩٩٤، ٤٤)، من دون تفضيل طريق واحد لاتصال البعض بالبعض. تلتزم الكثيرات من النسويات التشيكانيات بسياسات التحالف النابعة من معرفتهن بأن «النساء ذوات البشرة الملونة» أو «النساء الأمريكيات الأفارقة» أو «النساء التشيكانيات» موضوعات للعنصرة التي بُنيت عبر أحداثٍ تاريخية وظروف مادية (١٩٩٤، ٤٦). وبدلًا من التقيد بتصورٍ ماهوي للهوية، تناضل العديد من النسويات التشيكانيات لتحقيق نظرية الموقف خلال بناء التحالف.

> ثمة تمييز في متناول اليد وهو أن نفكِّر في التحالف وقد انبنى حول القضايا، ونفكر في الأيديولوجيا وقد أصبحت رؤية للعالم. إن الأيديولوجيا فئة من الأفكار تفسر مزاج المجتمع ودافعيته وما هي قيمه. وليس علينا أن نتفق مع الآخرين على هذا لكي نحارب من أجل الرعاية الصحية والإسكان ومن أجل العمل في سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة، أو أي شيءٍ آخر. وأعتقد أن عليك أن توافق أيديولوجية شخص آخر إذا كنت بصدد الانخراط في أنواعٍ معينة من التنظيمات ... من حركة الكشافة إلى الحزب الشيوعي. بَيد أن التحالفات وشبكات العمل والائتلافات ينبغي أبدًا ألا تقع في خطأ المطالبة بالوحدة الأيديولوجية (Davis and Martìnez 1994, 47).

وجنبًا إلى جنب مع اعتراف النسويات التشيكانيات بمرونة التصنيفات الاجتماعية التي تشكِّل هوياتهنَّ الاجتماعية، اعترفت الكثيرات منهن أيضًا بالحاجة إلى العمل من أجل أهدافٍ سياسية مهمة مع أفرادٍ لا يوجد بينهن «تقاربٌ أيديولوجي» (Davis and Martìnez 1994, 47). ذلك أنه في التعبير عن المذاهب النسوية التشيكانية ثمة اعتراف بأن العمل التحالفي يستتبع بالضرورة حلًّا وسطًا مدروسًا من أجل المقاومة السياسية والتغير الاجتماعي.

(٧) ما يتضمنه التنظير من الأراضي الحدودية

كانت النسويات التشيكانيات في طليعة المنظِّرين من الأراضي الحدودية las fronteras بوصفها موقعهن soitis (Mora 1993). إن تاريخ الغزو، وهو أساسًا تراكم فوق كاهل أمة كانت توجد بالفعل كأمةٍ واحدة، قد جعل النسويات التشيكانيات يعلمن الوضعية المؤقتة للدول القومية (Klahn 1994). أما الخط السياسي الذي فصل الولايات المتحدة عن المكسيك، فلا يناظر الوجود التجريبي على الوجود، حيث تعيش الأسر على ضفتَي نهر ريو غراندي، وحيث لا تلتزم صنوف التسوق والترفيه والتعبير عن الثقافة بذلك الخط القانوني الذي يفصل بين البلدين (Cantú 1995). تزعم الكثرة من النسويات التشيكانيات أن الأراضي الحدودية، بوصفها موقعًا، هي التي منحتهنَّ فاتحة التنظير من وعيٍ تحدَّد إثنيًّا-بالتشيكانية/المستيزية (Anzaldúa 1987). ومن على الحدود تعلمت التشيكانيات/المستيزيات أن جميع التصنيفات في بنيتها ذات طبيعة اجتماعية، إنهن

بالوقوف على ضفة الولايات المتحدة من النهر يرين المكسيك ويرين الوطن، وبالوقوف على ضفة المكسيك يرين الولايات المتحدة ويرين الوطن. ومع هذا لا يحظين بقَبولٍ تام على أي من الضفتين. باتت حدود الولايات المتحدة-المكسيك تعبيرًا مجازيًّا عن كل «عبور للحدود»، فيزيقيًّا ونفسيًّا معًا، وهو ما كان لا بدَّ أن تتحمَّل وطأته جحافل من التشيكانيات.

هذا التعرض لحدودٍ متعددة أتاح لتشيكانيات كثيرات أن «يرين» الطبيعة التعسفية لكل التصنيفات؛ ومن ثم ضرورة اتخاذ موقف على الرغم من هذا. كثيرات هنَّ النسويات التشيكانيات اللائي ناضلن من أجل بناء نماذج إرشادية، تستبعد في احتوائها، ترفض في موافقتها، تنازع في قبولها. وأطلقت النسويات التشيكانيات على هذه المدرسة اسم «الوعي المعارض» (Sandoval 1991)، أو «الحقائق المتعددة» (Alarcón 1990b)، أو حالة من الوعي conscientización (Castillo 1995, 171). وعلى أي حال، يتضمن المفهوم الأساسي القدرة على رفع لواء منظورات اجتماعية عديدة وفي الآن نفسه التمسك بنواةٍ مركزية تدور حولها صنوف الاضطهاد المادي العينية. وفي آونةٍ أحدث، بادرت بعض النسويات التشيكانيات إلى الإشارة إلى أنه ليس من اليسير ممارسة هذه القدرة أو اتباع هذه المدرسة في عبور «الحدود»؛ على الأقل ليس من دون ألمٍ وقصاص من رموز السلطة الذين يطالبون بوحدةٍ نفسية مزيفة (Lamphere, et al. 1993). ويصدق بما فيه الكفاية أو أولئك اللائي يمارسن هذه القدرة أو يتبعن هذه المدرسة، خصوصًا في الكتابة، إنما هنَّ ذوات القيم المتطرفة (Hurtado 1996b) اللائي يتحملن مخاطرة النبذ من مجتمعاتهن المحلية. مع هذا، ثمة نساء مارسن هذه القدرة من دون أن يكتبن عنها ومن دون أن يسمينها وعيًا نسويًّا، ونقلن دروسهن إلى الفتيات الأصغر سنًّا من حولهن، وقاومن الخضوع الجنوسي من خلال التمرد في أفعال الحياة اليومية (Steinem 1983) وحروب العصابات على مستوى العقل (Hurtado 1989; Pardo 1990; Sandoval 1991).

نسويات تشيكانيات كثيرات يعملن عبر الاختلافات ويجدن أبعادًا للتماثل من خلال تعطيلات استراتيجية (Hurtado 1996b) وينتجن مذاهب نسوية تتحدى «الحدود الجيوسياسية» (Saldívar-Hull 1991, 211). وأيضًا ساهمت النسويات التشيكانيات مساهمةً هائلة في التنظير لعلاقاتٍ بلا تراتبية هرمية مع نسويات العالم الثالث عبر أرجاء العالم ومع النسويات الملونات في الولايات المتحدة (Saldívar-Hull 1991, 208-9). يتفادى تنظيرهن عقبة السيادة العنصرية التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء. كانت

التزامات نسويات تشيكانيات كثيرات بالطبقة العاملة مشحونة بالتوتر، ومهما يكن أمرها فإنها أيضًا مثلت جسرًا يربطهن بالنساء الملونات في الولايات المتحدة وفي بلدان العالم الثالث. العديد من ركائز الثقافة التشيكانية يقوم على الكاثوليكية والثقافة الريفية وثقافة الطبقة العاملة، فوجدت صداها في بعض المذاهب النسوية في العالم الثالث، لا سيما في أمريكا اللاتينية (Sternbach, et al. 1992). وعلاوة على هذا ثمة تعهد النسويات التشيكانيات بتحرير مجتمعاتهن المحلية ككل، مما يمثل تشاركًا كبيرًا مع نسويات العالم الثالث يفوق تشاركهن مع الرؤية الغربية للحرية القائمة على الحقوق الفردية وهي رؤية لها التأثير القوي على النسويات البيض في الولايات المتحدة (Brown 1992). ولا مناص من أن وضع النسويات البيض في علاقتهن مع الرجال البيض بوصفهما آباء وأحبة وأشقاء وأزواج وإخوة إنما يتداخل مع مدى الثقة التي يمكن أن توليها نسويات العالم الثالث إياهن بوصفهن أفرادًا، أو مع رؤية ذواتهن في العديد من كتابات النسوية البيضاء. لهذه الحوائل مغزاها بالنسبة إلى نسوياتٍ تشيكانيات كثيرات، يشعرن بأنهن جماعة مستعمرة سياسيًّا داخل الولايات المتحدة (Saldívar-Hull 1991) بسبب ما عانينه على يد الجماعة البيضاء المهيمنة من تاريخٍ للغزو واستغلال العمال. وعلاوة على هذا استفادت النساء البيض من هذا الاستغلال، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر بسبب من عرقهن (Ostrander 1984; Sturgis 1988; McIntosh 1992; Frankenberg 1993; Fine 1997; Hurtado 1998a). وبسبب علاقاتهن الأسرية بالرجال البيض (Hurtado 1996a).

اقترحت مذاهب النسوية التشيكانية أُطرَ عمل من أجل التحرير انعكاسية بطبيعتها؛ هناك ثابت هو التدقيق الذاتي لضمان عدم اضطهاد الآخرين (Zavella 1997a). تُماري إما بيريث في أنه، «داخل الأيديولوجيا الرأسمالية البطريركية، لا متسع للكائن البشري الحساس الذي يرحب بتغيير العالم ... كل فردٍ من أفراد الجماعية يتحمل المسئولية عن تناقضاته/تناقضاتها داخل الجماعية، ومرحبًا بالاشتباك مع التساؤل، من الذي استغله؟» (١٩٩١، ١٧٣). الانتماء إلى جماعة التشيكانيات يضعهن، وخصوصًا السحاقيات منهن، في ظل مخاطرةٍ كبيرة (Trujillo 1997). وحتى مع هذا وبسببه يصادرن على قوةٍ فاعلة فيهن، ويعرفن أنه في داخل سياقاتٍ محددة تصنع قيودًا، يستطعن أن يعملن، حتى، داخل الطرق المنحازة والعنصرية. إن المذاهب النسوية التشيكانية ككلٍّ هي نظريات عن تحرير الجميع.

وعبر العديد الجم من كتابات النسويات التشيكانيات ثمة التزام بالثقافة التشيكانية وبمجتمعاتهن المحلية. وكما تجاهر أماليا ميسا-بينس Amalia Mesa-Bains، وهي

فنانة وعاملة في المجال الثقافي «دائمًا ما يكون عملي، باستثناءات طفيفة، ضاربًا بجذوره في ثقافتي» (مقتبس في González and Habell-Pallan 1994, 86). وكجزءٍ لا يتجزأ من هذا الانخراط الثقافي، تتمسك النسويات التشيكانيات بكاثوليكيةٍ علمانية تأخذ ركائز معينة من هذه الديانة لأنها جزءٌ لا يتجزأ من الثقافة التشيكانية. مثلًا تستحضر التشيكانيات روحانية الممارسات الدينية (العماد، القداس، الزفاف)، ولاهوت التحرير (تنظيم العمل والتعبئة السياسية من خلال المشاركة الدينية)، والشخوص الدينية مثل عذراء غوادالوب من أجل التوعية النسوية (Castillo 1996). والالتزام باللغة الإسبانية رفض آخر للذوبان الثقافي. إن استخدام العديد من النسويات التشيكانيات مفردات من اللغة الإسبانية يلقي أسسًا لتميزهن عن تيار الثقافة البيضاء السائد، ويؤكد فضاءً ثقافيًّا آخر من خلال اللغات lenguas، وكذلك يمكن أن تخدم اللغة الإسبانية كجسرٍ للتحالف مع نسويات أمريكا اللاتينية وللمواقع المشتركة من خلال اللغات المشتركة (Stembach et; 97–Lugones 1990, 396 al. 1992, 419).

(٨) اتجاهات المستقبل في المذاهب النسوية التشيكانية

في الخمسة عشر عامًا القادمة، سوف تكون التحديات التي تواجه الدارسات النسويات التشيكانيات مماثلة لتلك التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء الراهنة: كيف تنخرط الشابات في الحركة، في حين أن الكثير من العوائق التي مثَّلت القوة الدافعة للتنظير آخذة في التلاشي شيئًا فشيئًا. وأما بالنسبة إلى النسويات التشيكانيات، فإن أصولهن المشتركة في الطبقة العاملة، وغلبة اللغة الإسبانية على خلفياتهن، وبروز التحيز الجنساني والنزوع الجنسي الغيري والعنصرية قد مثل وقودًا أجج كثيرًا من تعاطفهن وحيويتهن. سوف يكون للتشيكانيات الأصغر سنًّا تجارب اجتماعية وطبقية أكثر تباينًا عن تلك التي للكاتبات في المرحلة الراهنة، وسوف يكون وعيهنَّ الجنوسي مختلفًا بالضرورة. والسؤال المطروح هو حول ما إذا كانت أطر عمل النسوية الراهنة سوف تلائم أولئك الشابات، والسؤال موائم بوجهٍ خاص حين تتعرض أولئك الشابات لتواصلٍ عابر للإثنيات أكثر مما كان عليه الوضع منذ عشرين عامًا، حين دافعت الحركة التشيكانية عن موقفٍ قومي يزدري العلاقات العابرة للإثنيات، ولا سيما نمط العلاقات الحميمة. إن الأطفال المولودين عن زيجاتٍ مختلطة في ستينيات القرن العشرين يطالبوننا، على نحوٍ متصاعد، بإعادة النظر فيما يشكِّل الهوية التشيكانية (González and Habell-Pallan 1994, 81-82).

وعلى خلاف الزيجات المختلطة في الماضي الأبعد، والتي كانت محدودة العدد وأيضًا في المقام الأول بين التشيكانيين والبيض، فإن ستينيات القرن العشرين وفرت سياقًا أوسع للتواصل العابر للجماعات، وبات التراث «المختلط» الآن يعني كل الارتباطات الممكنة بين الإثنيات والأعراق. العديد من هذه الارتباطات حدثت ووقعت بين أعضاء من الجماعات التابعة، مثل الأمريكيين الأفارقة والأمريكيين الآسيويين واللاتين. وما هو ذو أهمية خاصة للتنظير النسوي التشيكاني، ويستند إليه التاريخ المكسيكي والقومية المكسيكية، هو تزايد الزيجات المختلطة بين الجماعات اللاتينية المختلفة، وينتج عنها أطفال سوف يتزايد التحامهم بلاتينية «عمومية الإثنية»، وليس بجماعةٍ لاتينية ذات قومية محددة (Padilla 1985; López and Espiritu 1990).

هذه التشكلات الاجتماعية الناشئة سوف تتمايز أيضًا بتزايد الحراك الاجتماعي والاقتصادي. وبطبيعة الحال، لا يزال هذا التغير محدودًا للغاية. بَيد أنه مع ذلك سوف يزيد من التنوع الطبقي، الذي سوف يترك بدوره تأثيرًا في المذاهب النسوية التشيكانية. ومن المؤكد أن أولئك اللاتي لديهن فرص اقتصادية واجتماعية متزايدة هنَّ على الأرجح اللاتي سوف يلتحقن بالدراسة الأكاديمية ويصبح على الأرجح الجيل التالي من الكاتبات.

إننا في الآن نفسه نعاني من تفكك العمل في سبيل رد الظلم عن الأقلية المضطهدة. ومن الهجمات على حق الإجهاض وردود الفعل المناهضة للهجرة، وسوف يكون على المذاهب النسوية التشيكانية في المستقبل أن تعالج الخطى التقدمية في سياق القمع. من نواحٍ عديدة، كانت حدود المساجلات حول الحركات التقدمية في الستينيات والسبعينيات أوضح كثيرًا؛ لأن الخطوط السياسية والاقتصادية كانت مرسومة جيدًا (Gutiérrez 1993; Fernández 1994). وسوف يكون التحدي المطروح أمام النسويات الأصغر سنًّا هو تطوير نماذج إرشادية متراكبة بما يكفي لتشمل التناقضات والأبعاد الخفية التي لم يكن ممكنًا للعديد من النسويات التشيكانيات في مرحلةٍ أسبق أن يستطعن رؤيتها.

عالجت المذاهب النسوية التشيكانية، بفصاحةٍ، مسائل الحياة الجنسية بقدر ما تمس مخاوف المثليات، ولكن هناك بالتأكيد ما يتعين القيام به. في الأعم الأغلب، قليلًا ما تعرضن لدراسةٍ واضحة المعالم للحياة الجنسية وعلاقتها بالنظام البطريركي في المجتمعات التشيكانية، ولئن ظهرت بعض البدايات الواعدة (وأبرزها Zavella 1997b). فليس ثمة أدبيات متطورة بشكلٍ جيد. ولعل دراسة قضايا الرجال التشيكانيين المثليين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحياة الجنسية للمرأة. كيف قوَّض المثليون التشيكانيون سلطة

النظام البطريركي في المجتمعات التشيكانية، وكيف تعامل أعضاء تلك المجتمعات مع هذه «الخيانة»؟ أيضًا ثمة بعض البدايات الواعدة، أبرزها دراسة الماغيور (Almaguer 1991). إن عرض مسائل الحياة الجنسية في المجتمعات التشيكانية موضوع حساس بشكلٍ خاص وتحديدًا للحيثيات نفسها التي جعلت عرض مسائل النساء موضوعًا حساسًا في بواكير السبعينيات. هذه المسائل تهدِّد بتقسيم النضال السياسي لكسب بعض ضروريات الحياة الأساسية؛ التركيز على قضايا الحياة الجنسية يهدد بتقويض الركائز الكاثوليكية للثقافة التشيكانية، التي هي مصدر مهم للقوة في صد الهجمات العنصرية على المجتمعات التشيكانية. وما تكتبه الدارسات عن الحياة الجنسية إنما هو مواجهة للحدود التالية في دراسات التشيكانيات/التشيكانيين. لقد قطعن خطوة مهمة في توسيع نطاق النماذج الإرشادية لقضايا الجنوسة من المنظور النسوي، وتوجز سالديبر-أول الفرضيات التي توجد على أساسها المذاهب النسوية التشيكانية الراهنة.

> إلَّا إن النسوية التشيكانية تهدد الحدود المرسومة بفعل السلطة، هو يستمد هذا التهديد من استعراض آنزالدوا المهم لتاريخ ولاية تكساس وصولًا إلى التصريحات النظرية التي أعلنتها أصواتٌ جماعية، أصوات موراغا Moraga وغوميث Gómez ورومو-كارمونا Romo-Carmona حتى تساؤل فيرامونتي Viramonte عن تكوين الأسرة ... ترتبط النسوية التشيكانية، من حيث النظرية والتطبيق على السواء، بالعالم المادي. وعندما يعجز جامعو منتخبات الكتابة النسوية عن التعرف على النظرية التشيكانية، يكون سبب هذا أن التشيكانيات يطرحن أسئلةً مختلفة بدَورها تطرح تساؤلًا بشأن إعادة بناء صميم فرضية «النظرية»؛ ولأن تاريخ التجربة التشيكانية في الولايات المتحدة يحدد معالم المستيزية الخاصة بنسويتنا، فلا يمكن أن تكون نظيرتنا استنساخًا للنسوية البيضاء ولا هي يمكن أن تكون تجريدًا أكاديميًّا فحسب. تنظر النسوية التشيكانية إلى تاريخها (لإعادة صياغة نداء بورني Bourne بالممارسة الفعلية النسوية) لتتعلم كيفية تغيير الحاضر. أما بالنسبة إلى النسوية التشيكانية، فإنه من خلال انتمائنا إلى أحزاب النضال في شعوب العالم الثالث الأخرى نجد نظرياتنا ومناهجنا (١٩٩١، ٢٢٠).

وسوف يكون على المذاهب النسوية التشيكانية في المرحلة المقبلة أن تنبني على أساس هذه التجارب الحية المعيشة.

هوامش

(١) تقديري المخلص للزملاء الآتية أسماؤهم من أجل تعليقاتهم الواعية ومساعدتهم في هذا البحث: إيل بولاك ونورما كانتو وغلوريا كوادراث وروزالندا فرغوسو ونورما كلان وخوسي مندث-نغريت وإلبا سنتنشيث وباتريثيا ثابيه. وامتناني موصول للمساعدة في البحث من قِبل تلميذتي كريستينا سانتانا.

يرجى إرسال المراسلات المتعلقة بهذا المقال إلى آيدا أورتادو بقسم علم النفس، جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز، والبريد الإلكتروني aida______, cats.ucsc.edu.

هذا القول الساخر مأخوذ من مقال إما بيريث Emma Pérez «الحديث من الهامش: خطاب بغير دعوة حول الحياة الجنسية والسلطة Speaking From the Margin: Un-invited Discourse on Sexaulity and Power (1993)، وتدافع إما بيريث في كتاباتها عن إعادة اكتساب التشيكانيات ذلك الجانب من نفوسهن والذي هو «هندي» والذي تم «سلبه خلال الغزو والاستعمار». وتجاهر بأن «نستعيد جوهر مزاجنا النسوي المكاني واللساني» (Pérez 1993, 62).

(٢) *ربما لهذا ينتاب الكاتبة هاجس توثيق كل سطرٍ تقريبًا كما سنلاحظ، وأيضًا إرداف الفصل بقائمة مصادر ومراجع مطولة جدًّا، أطول من قائمة مصادر أي فصلٍ آخر من فصول هذا الكتاب. [المترجمة]

(٣) لا بد من كلمةٍ بشأن التصنيفات الإثنية، أنا أستخدم تعبير «الملونين People of Color» للإشارة إلى التشيكان والآسيويين وأهل أمريكا الأصليين والسود، وجميعهم أقليات محلية. ولهذا أستخدم «اللون» بوصفه اسم علم «يبدأ بحرفٍ مكبر» ليشير إلى جماعاتٍ إثنية معينة، وعلى هذا النحو أستخدم «السود» أيضًا، وفقًا لحجةٍ مفادها أن التعبير لا يشير فقط إلى لون البشرة، بل أيضًا إلى «تراث، وخبرة، وهوية ثقافية وشخصية، يصبح معناها موصومًا و/أو مبجلًا و/أو عاديًّا تحت ظروفٍ اجتماعية معينة». لقد تخلقت بشكلٍ اجتماعي، وهي على الأقل في السياق الأمريكي لا تقل في معناها المحدد أو تعريفها الحاسم عن أي إثنية لغوية أو قبلية أو دينية، وكلها نصطلح على تعريفها بأن نجعلها أسماء أعلام (تبدأ بحرفٍ مكبر) (MacKinnon 1982, 516). من ناحية أخرى، نعتبر كلمة «أبيض» أقل من أن تكون مفردًا علمًا؛ لأنها لا تشير إلى جماعةٍ أو جماعاتٍ عرقية إثنية محددة بل إلى العديد منها.

(٤) *أو لعلها قرطبة Córdova وفقًا للنطق العربي الشهير، ولكننا نحاول في هذا الفصل أن نضع الرسم باللغة العربية للأسماء الإسبانية؛ أي المكسيكية أيضًا، وفقًا للنطق

الإسباني الذي يختلف عن النطق الإنجليزي. ولهذا أهميته لحرص الكاتبة على تأكيد الثقافة التشيكانية، ولما يهدف إليه الكتاب أصلًا من الحفاظ على قيمة التعددية الثقافية، ومرة أخرى نلفت الأنظار إلى أن اللغة صلب الهوية. [المترجمة]

(٥) تشير كتابات بات مورا Pat Mora إلى أن أباها كان يرفض السماح بالحديث باللغة الإنجليزية في بيته قائلًا: «حينما تدخلين هذا البيت، يا ابنتي، فأنت في المكسيك» (١٩٩٣، ٨١).

(٦) تحكي باتريثيا ثابيه Patricia Zavella كيف أن تجربة والديها للقمع اللغوي في طفولتهما أقنعتهما بألا يعلماها اللغة الإسبانية. وكأخريات، تقول: «التحقتُ في النهاية بفصول اللغة الإسبانية، وحاولت أن أستردَّ لغتنا» (١٩٩٤، ٢٠٨).

(٧) تضع غونثاليث González وآبل-بلان Hebell-Pallan تعريفًا للكلمة المنطوقة كنوعٍ فني يتمايز بأنه «تقاطع النثر مع الشعر والغناء مع موسيقى الراب، ويدور عن طريق الأداء الحي أو المسجل أو الأقراص المدمجة» (١٩٩٤، ١٠٣).

(٨) *نلاحظ أن هذا هو عنوان الفصل والعنوان بدَوره هكذا مكتوب باللغة الإسبانية. وسوف نضع أمام الكلمة العربية المقابل الإسباني كلما ورد في النص؛ لأن الكاتبة حين تستعمل كلمةً إسبانية — لغة التشيكان من حيث هي لغة المكسيك — في سياق حديث بالإنجليزية، ففي هذا رسالة لا بد أن تصل إلى قارئ الترجمة العربية.

(٩) *الإثنوغرافيا علم أجناس الشعوب وثقافات سلالات الأعراق فيها؛ فالإثنية هي أجناس الشعوب. [المترجمة]

(١٠) *دريك بيل (1939–2011) Derrik Bell من الأمريكيين الأفارقة وأول أستاذ قانون من أصلٍ أفريقي يعمل أستاذًا زائرًا بجامعة هارفارد العتيدة، كان عميدًا لكلية الحقوق بجامعة أوريجن، ومدافعًا شرسًا عن التكافؤ في الحقوق المدنية ورفع الظلم عن الأقليات المضطهدة، اشتهر بوضع نظرية الأعراق النقدية critical race theory. [المترجمة]

(١١) تقول سونيا سالديبر-أول Sonia Saldívar-Hull إن «نص آنزالدوا في حد ذاته نص مستيزي، ومزج بعد-حداثي بين السيرة الذاتية والوثيقة التاريخية والديوان الشعري، في كتابها «المناطق الحدودية» تقاوم التخوم وبالمثل الحدود الجيوسياسية، شأنها في هذا شأن الناس الذين يكتب تاريخًا لحيواتهم» (١٩٩١، ٢١١).

(١٢) تتزايد أعداد الكاتبات النسويات التشيكانيات الشابات، بعضهن لم يتخرجن بعد في الجامعة، ولسن ذوات خبرة مباشرة بالحركة التشيكانية في الستينيات والسبعينيات

من القرن العشرين، ولا شك في أن إنتاجهن الأكاديمي والفني يبث في أعطاف الكتابات النسوية التشيكانية أصواتًا جديدة تفيض بالحيوية والرؤى البصيرة، انظر كمثالٍ على هذا الأدب الصاعد González and Habell-Pallan (1994).

(١٣) باستقراء كتابات نسوية تشيكانية في السبعينيات، توضح كردبا Córdova (1994) أنها اشتملت على المسائل التالية «حقوق الرعاية الاجتماعية ورعاية الأطفال، وتحديد النسل، وأدوار الجنسين والتعقيم والحقوق القانونية وتجربة التشيكانيات، بوصفهنَّ سجينات وصور التشيكانيات وبطلات التاريخ وكفاح ونضال القوى العاملة (معظمها تاريخية) وتنظيم أنفسهن بوصفهن تشيكانيات» (١٧٨).

(١٤) تهيب سوسا ريدي Sosa Ridell (1993) بالتشيكانيات أن يعالجن القضايا السياسية والثقافية التي تثيرها تقنيات الإنجاب الحديثة، من قبيل أطفال الأنابيب واستئجار الرحم والتلقيح الصناعي. إنها ترى التشيكانيات والنساء الملونات الأخريات معرضات بشكلٍ خاص للانتهاك بالاستخدام السيئ لهذه التقنيات بسبب «ما تجريه التشيكانيات/اللاتينيات من افتقاد تنظيم حيواتهن الإنجابية، وهذا ما لا بد من ربطه بظروفهن المادية، تشتمل هذه الظروف المادية على الوضع الاجتماعي/الاقتصادي الذي يضعهن ضمن الفئة المعرضة لمخاطرٍ عالية لاستمرار الإيذاء الإنجابي، وزيادة المخاطر بسبب عزلهن المهني، والحرمان من الحصول على المعلومات والخدمات ومن اتخاذ القرار في مجال صنع السياسة العامة لتقنيات الإنجاب» (١٩٠).

(١٥) *لا مالينتش = La Malinche، أو بالنطق الإسباني للاسم مالنتثين Malintzín تعرف أيضًا باسم دونا مارينا Doña Marina، امرأةٌ عاشت طوال النصف الأول من القرن السادس عشر ومارست دورًا في استيلاء إسبانيا على المكسيك. فقد كانت واحدة من عشرين جارية تم إهداؤهن للغازي إرنان كورتيس في العام ١٥١٩م، وسرعان ما أصبحت عشيقة ومستشارة ووسيطة ومترجمة له، أنجب منها ابنه البكر مارتن الذي يمكن اعتباره ممثلًا للرعيل الأول من طائفة المستيزا. كانت تنتمي إلى شعب الناهوا، وهم فصيل من سكان المكسيك الأصليين القدامى، يقطنون في منطقة ساحل خليج المكسيك، لهم لغتهم التي تتفرع إلى لهجاتٍ عديدة، ولا يزال ثمة من يتحدث بها. وعلى مر السنين اتخذت شخصية لا مالينتش (مالنتثين) صورًا عدديدة في الحكايات الشعبية والفنون المكسيكية، فهي رمز للغواية والخطيئة والفتنة والشر والمكيدة. وقد تكون رمزًا للضحية، أو الأم الرمزية للشعب المكسيكي الجديد، على أن مصطلح malinchista المأخوذ من اسمها يشير إلى المكسيكي الخائن لوطنه. [المترجمة]

(١٦) *هذا الاختلاف الطفيف في رسم الاسم عينه يعود إلى اختلاف لهجات اللغة الإسبانية باختلاف الأماكن، الحرف (z) مثلًا — كما أخبرني الزملاء بآداب القاهرة في قسم اللغة الإسبانية وآدابها — ينطق في قلب إسبانيا وفقًا لصوتيات اللغة الإسبانية (ثاء)، حتى وإن بدا في الأماكن المتاخمة للعالم المتحدث بالإنجليزية أقرب إلى (الزاي)، بينما ينطق داخل المكسيك أقرب إلى (السين). [المترجمة]

(١٧) *اللسان tongue في لغاتٍ عديدة يعني أيضًا اللغة، فلدينا مثلًا في مصر كلية الألسن، وتعني كلية اللغات. [المترجمة]

(١٨) عذراء غوادالوب The Virgin of Guadalupe هي القديسة الشفيعة للمكسيك، وهي بالنسبة إلى الكثيرين الصورة الكاثوليكية لإلهة الأزتك توتانثين Totanztín، ولها مغزى خاص لأنها هندية، وبالنسبة إلى النسويات التشيكانيات ترمز إلى خلاص المستيزيين (الذين هم خليط من الأجناس الأوروبية والهندية). في التحليل المتعمق لعذراء غوادالوب انظر Castillo (1996). وقد كانت الأخت خوانا إينس دي لاكروث Sor juana Inés de la Cruz (1648–1695) راهبة مكسيكية من القرن السابع عشر وباحثة وشاعرة وكاتبة مسرحية ومفكرة، تناولت أعمالها الوضع غير العادل للنساء. أما لا يورونا La Llorona (أو المرأة النواحة)، فهي من الأساطير المكسيكية في القرن السادس عشر، تجوب الطرقات في الليل تولول لفقدانها أطفالها، الذين قتلتهم بأن أغرقتهم بعد أن خانها زوجها مع امرأةٍ أخرى (Limon 1990, 414–15)، وكانت فريدا كالو Frida Khalo (1907–1954) رسامة مكسيكية شهيرة، وأيضًا ناشطة سياسية اعتنقت الماركسية (Herrera 1983).

(١٩) *الكاتبة وضعت هذه العبارة في المتن هكذا باللغة الإسبانية فقط، انظر ترجمتها في الهامش الرقم ١١. [المترجمة]

(٢٠) هذه العبارة مقتبسة في علم سلدبير-أول (١٩٩١، ٢١٣)، حيث ترجمتها كالآتي: «كنت أجادل، أجيب بتحدٍّ وفظاظة، كنت وقحة، لا مبالية بكثيرٍ من قيم ثقافتي، لم أَدَعِ الرجال يعاملونني بعنف، لم أكن جيدة ولا مطيعة.»

(٢١) *هذه أطعمة مكسيكية صميمة، وفي إطار حرص النسوية على التعدد الثقافي وتحرر القوميات من هيمنة المركز، نذكر النسوية البارزة آن ماك كلينتوك، التي عنيت بدراسة حركات المد القومي ومدى نجاحها في قهر الاستعمارية والمركزية الغربية، وتحرص على إبراز أن هذه الحركات كانت مدفوعة بالرغبة في التقدم والاستنارة، وأنها تلتهب بالرموز القومية. وتؤكد كلينتوك أن الرموز القومية على رأسها الأعلام والأناشيد

الوطنية وأصناف الطعام المميزة — كتلك المذكورة سابقًا، وأيضًا الانتصار في مباريات كرة القدم. [المترجمة]

(٢٢) *نظرية الموقف standpoint theory من دعائم الفلسفة النسوية، أو بالأدق الإبستمولوجيا النسوية، وتقوم على إنكار ما بعد الحداثة للموضوعية المطلقة الموهومة في الحداثة والفكر التنويري. رؤية الواقع ليست رصدًا موضوعيًّا من وراء ستار — إن جاز التعبير — ليكون واحدًا إزاء جميع المراقبين، بل لا يمكن أن يكون أصلًا إلا من موقفٍ معين. حيثيات الموقف تتداخل في حصيلة الرصيد وفاعليته، فضلًا عن أن إدخال عناصر ومفاهيم جديدة من صميم خبرة النساء، أو من موقفهن، خصوصًا في مجالات الجنوسة والقوة وعلاقات الهيمنة والسيطرة ... كفيلة برصدٍ للواقع أكثر كفاءة وإبستمولوجيا أكثر فعالية، بعبارةٍ موجزة الرصد الحق لا يكون إلا من موقفٍ متعين ومحدد، وهن معنيات خصوصًا بما يضيفه الرصد من الموقف النسوي، وتلك هي نظرية الموقف النسوي. [المترجمة]

(٢٣) *من مذاهب الفكر النسوي العديدة مذهب ضحوي وهو قائم على تصوير المرأة بوصفها ضحية لاعتداءات الرجل وظلم النظام البطريركي، وهو تيار تضعف معه مقولة الفعل المعرفي والاجتماعي والسياسي التي يعدُّ تنضيدها أقوى إيجابيات الفكر النسوي. [المترجمة]

(٢٤) *في خضم جحافل النساء اللائي تستعرض الكاتبة أعمالهن وتستشهد بأقوالهن، يبرز جيمس سكوت James C. Scott كذكر، اعتمادًا على عمله حول مقاومة الفنون للهيمنة والقهر: Domination and the Arts of Resistance, New Haven: Yale University Press, 1990. [المترجمة]

(٢٥) *هذا هو رسم الاسم باللغة الإسبانية، ونطقه بالإسبانية: كريستوبال كولون، وكما ذكرنا في هامشٍ سابق، نحاول هنا رسم الاسم الإسباني بالحروف العربية وفقًا للنطق الإسباني، على أن colón ككلمة — وليس كاسم علم — لها أكثر من معنى في الاستعمالات واللهجات الإسبانية في جزيرة إيبريا وفي أمريكا اللاتينية، وفي السياق الوارد جعلتها الكاتبة تعني حمارًا كبيرًا large ass. [المترجمة]

(٢٦) بحماسٍ متقد، سردت زميلتي باتريثيا ثابيه هذه الأقصوصة على مجموعةٍ من الدارسات التشيكانيات. أما عن النسخة المطبوعة من هذا البحث فانظر Chabram-Dernerseian 1996.

الفصل التاسع

كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية[1]

باتريشيا هل كولينز

المنازل تهَب فضاء الخصوصية والأمن للأسر وللأعراف وللدول القومية.

باتريشيا هل كولينز

في تسعينيات القرن العشرين، باتت التقاطعية مقصدًا جوهريًّا في دراساتٍ مهمة، وبدلًا من دراسة الجنوسة والعرق والطبقة والقومية بوصفها تراتبيَّات هرمية متمايزة، فإن التقاطعية تدرس كيفية الاعتماد المتبادل بينها في بنياتها، وأنا أستكشف هنا كيف يكون مثال الأسرة التقليدي نموذجًا ممتازًا للتقاطعية في الولايات المتحدة. كل بُعد من أبعاده الستة يظهر روابط معينة بين الأسرة، من حيث هي منظومة جنوسية وتنظيم اجتماعي، وبين أفكارٍ وممارسات عنصرية، وبنيات الهوية القومية للولايات المتحدة.

عندما استخدم نائب الرئيس الأمريكي دان كويل (D. Quayle) مصطلح «قيم الأسرة» قرب نهايات خطابه في حملةٍ لجمع التبرعات السياسية في العام ١٩٩٢م، بدا كأنه لامس عصبًا قوميًّا. وفي أعقاب كلمة كويل، ظهر في الصحافة الشعبية ما يقرب من ثلاثمائة مقال تستخدم مصطلح «قيم الأسرة» في عناوينها. وعلى الرغم من المدى الواسع للمنظورات السياسية التي يضمرها تعبير «قيم الأسرة»، يظل شيئًا واحدًا واضحًا جليًّا؛ ألا وهو أن «قيم الأسرة» أيًّا كان تعريفها، بدت محورية في جودة الحياة في الوطن. لقد مثَّل مصطلح «قيم الأسرة» محك الذهب، وتعبيرًا يلامس أعمق المشاعر بشأن مغزى الأفكار التي تدور حول الأسرة. إن لم يكن يلامس الأسر الفعلية ذاتها في الولايات المتحدة.

وفي سويداء المساجلات حول «قيم الأسرة»، تقبع صورة مثال الأسرة التقليدي. لقد تشكلت الأسر المثالية من خلال الجمع بين الروابط الزواجية وروابط الدم، وهي تتكوَّن من زوجين من الجنسين المختلفين أنجبا أطفالهما البيولوجيين. مثل هذه الأسر لها بنية سلطة محددة، أي يرأسها أب يتكسَّب دخلًا مناسبًا للأسرة، وزوجة تقبع في المنزل وأطفال. وأولئك الذين يؤمثلون الأسرة التقليدية باعتبارها ملاذًا خاصًّا في خضمِّ العالم العام يرون الأسرة تتماسك بفعل وشائج وجدانية أولية من الحب والرعاية. ثمة افتراض بتقسيمٍ للعمل على أساس الجنس ثابت نسبيًّا، حيث تُحدد أدوار النساء بشكلٍ أولي داخل المنزل بينما أدوار الرجال في عالم العمل العام. مع التسليم بهذا نجد أن مثال الأسرة التقليدي يفترض أيضًا انفصالًا بين مجال العمل ومجال الأسرة. وإذ يترسم هذا التعريف بوصفه تنظيمًا طبيعيًّا أو بيولوجيًّا قائمًا على أساس الجاذبية بين الجنسين، فإن هذه الأسرة بنمطها الواحدي المتجانس تتوشج مع بنية الحكومة؛ فالانتظام ليس حول جوهرٍ بيولوجي، بل حول ما يحظى بمباركةٍ رسمية، حيث الزواج بين اثنين، ذكر وأنثى، لا يؤكد مشروعية بنية الأسرة ذاتها فحسب، بل أيضًا مشروعية الأطفال الذين يولدون داخل هذه الأسرة (Andersen 1991).[٢]

وتكمن قوة مثال الأسرة التقليدي هذا في وظيفته المزدوجة كبناءٍ أيديولوجي وكمبدأ أساسي للتنظيم الاجتماعي. كأيديولوجيا، نجد الخطاب البياني المرتبط بمثال الأسرة التقليدي يوفر إطارًا تأويليًّا يستوعب مجالًا ممتدًّا من المعاني، ومثلما نجد الاستراتيجية المشتركة بين الحركات المحافظة من كلِّ الأنماط هي إعادة صياغة خطاب الأسرة البياني من أجل الأجندات السياسية الخاصة بهم، فإن ما يزعمونه من وحدةٍ وتماسك تتَّسم بهما الأسرة التقليدية يستحضر في كثيرٍ من الأحيان كرمزٍ لتطلعات الفئات المضطهدة. على سبيل المثال، اليمين المحافظ والقوميون السود على حدٍّ سواء يعتمد الطرفان كلاهما على لغة الأسرة من أجل رفع أسهم أجنداتهم السياسية.

وفضلًا عن هذا، يعلو مغزى مثال الأسرة التقليدي على الأيديولوجيا؛ لأن الأسرة تشكِّل مبدأً أساسيًّا للتنظيم الاجتماعي. في الولايات المتحدة، يغلب أن ينبني تفهُّم المؤسسات الاجتماعية والسياسات الاجتماعية من خلال خطاب الأسرة البياني. تشكل الأسرة مواقع أولية للانتماء إلى جماعاتٍ عديدة: الانتماء للأسرة باعتبارها كيانًا بيولوجيًّا مفترضًا، الانتماء لما هو قابل للتحديد الجغرافي، الانتماء للأحياء المعزولة عرقيًّا التي يجري تصورها في صورة أسر، وصولًا إلى ما يسمَّى بالأسر العرقية المقننة في العلم وفي القانون، ووصولًا إلى وضع الولايات المتحدة كدولة-قومية يجري تصورها كأسرة وطنية.

وكذلك تتداخل أهمية الأسرة مع النموذج الإرشادي الناشئ للتقاطعية. وبالبناء على تقليدٍ مأخوذ من دراسة النساء السود، اجتذبت التقاطعية اهتمامًا مهيبًا من الباحثين إبَّان التسعينيات.[٣] وخلافًا لدراسات الجنوسة والعرق والطبقة والأمة، من حيث هي منظومات منفصلة للقمع، تستكشف التقاطعية كيف يمكن لهذه المنظومات أن تبني بعضها البعض، أو بتعبير عالم الاجتماع البريطاني الأسود ستيوارت هول (S. Hall) كيف «تتراكب» بعضها مع بعض (Slack 1996). ومع الدراسات الراهنة تنتشر تحليلاتٌ تقاطعية توعز بأن بعض الأفكار والممارسات تمهِّد الطرق بشكلٍ متكرر أمام نُظم متعددة للاضطهاد والقمع وتكون بمنزلة بؤر أو مواقع اجتماعية متمايزة لتلك المنظومات المتقاطعة.[٤]

استعمال مثال الأسرة التقليدي في الولايات المتحدة يمكنه أن يقوم بوظيفته كواحدٍ من مثل هذه الأمثلة المتميزة الدالة على التقاطعية.[٥] وفي هذا البحث أستكشف كيف أن أبعادًا ستة لمثال الأسرة التقليدي تبني التقاطعات بين الجنوسة والعرق والأمة. يكشف كل بُعد من هذه الأبعاد عن ارتباطاتٍ معينة بين الأسرة من حيث هي منظومة مجنوسة للتنظيم الاجتماعي، والعرق كأيديولوجية وممارسة في الولايات المتحدة، وبنيات الهوية الوطنية في الولايات المتحدة. وتلقي هذه الأبعاد الستة مجتمعة معًا الضوء الكثيف على سبلٍ محددة من خلالها باتت البنيات الأيديولوجية للأسرة، وبالمثل أهمية الأسرة في تشكيل الممارسات الاجتماعية، إنما تشيد موقعًا للتحليلات التقاطعية ذا ثراءٍ خاص.

وبينما أقدِّم إطارًا مبدئيًّا لكيفية تقاطع الجنوسة والعرق والأمة في الخطاب البياني للأسرة وفي الممارسات الأسرية، يمكن أن تتكشف أمامنا تحليلات أشمل توضِّح كيف أن منظومات الظلم الأخرى تعمل من خلال عملياتٍ مماثلة. وبالقطع، الطبقة الاجتماعية لها أهميتها عبر التراتبات الهرمية الاجتماعية المتعددة. وأيضًا تمثل الإثنية والدين مقولات للانتماء تستدعي الخطاب البياني الأسري (Anthias and Yuval-Davis 1992). إن تسييس الإثنية والدين يتطلَّب معالجة وتفهمًا لما يحمله خطاب الأسرة البياني من ولاءٍ للجماعة، وبدلًا من النظر إلى هذه العملية بوصفها تقتصر فقط على الإثنية أو الدين، فإن التحليلات التقاطعية يمكن أن تربط دراسات الإثنية والدين على نحوٍ أوثق مع تقاطعات الجنوسة والعرق والطبقة والأمة. وبالمثل، تظل الجنسانية (sexuality) لها أهميتها في بنيات الأسرة؛ وتظل الأسرة متوشجة مع إعادة إنتاج الميل إلى الجنس الآخر؛ لأن الأسرة وثيقة الارتباط بمسألتَي الهُوية الجنوسية والإنجاب. على أن السن توفر رابطة أخرى، موحية، بثراء الجذور المجازية التشبيهية بالأسرة. وبينما ألمح في المناقشات الآتية إلى

الطبقة والإثنية والجنسانية، فإني أشدِّد أكثر على كيفية ارتباط الأسرة بالتراتبات الهرمية للجنوسة والعرق والأمة. هذه التراتبات الهرمية وسواها سوف تضمها مناقشة شاملة ومختلفة بعض الشيء للأسرة بوصفها موقعًا للتقاطعية.

(١) اصطناع التراتب الهرمي وتطبيعه

أحد أبعاد الأسرة بوصفها مثالًا نموذجيًّا للتقاطعية يكمن في الطريقة التي تعمل بها الأسرة على إصلاح ذات البين في علاقة التضاد بين المساواة والتراتبية الهرمية. إن مثال الأسرة التقليدي يحمل إسقاطًا لنموذجٍ للمساواة. الأسرة التي تسير بشكلٍ جيد تحمي مصالح سائر أعضائها وتوازن بينها-القوي يرعى الضعيف، وكل فردٍ يساهم في عضوية الأسرة ويستفيد منها بما يتناسب مع قدراته أو قدراتها. وعلى النقيض من هذه الصورة المؤمثلة، تظل الأسرة في الواقع الفعلي منتظمة حول أنماط مختلفة من التراتب الهرمي. وكما تلاحظ آن ماك-كلنتوك «جاءت صورة الأسرة من أجل اعتبار التراتب الهرمي داخل الوحدة (التشديد في النص الأصلي) بوصفه عنصرًا عضويًّا في التقدم التاريخي. وهكذا أصبحت الأسرة لا غناء عنها لإضفاء المشروعية على الإقصاء وعلى التراتب الهرمي داخل الأشكال الاجتماعية غير الأسرية من قبيل النزعة القومية والفردية الليبرالية والإمبريالية» (McClintock 1995, 45). ومن المتوقع أن تضفي الأسر السمة الاجتماعية على أعضائها داخل فئةٍ موائمة من «القيم الأسرية» التي تقوم في الوقت ذاته بتقوية التراتب الهرمي داخل الوحدة المفترضة للمصالح التي ترمز إليها الأسرة وتلقي أسس تراتبات هرمية اجتماعية عديدة، وعلى وجه الخصوص، نجد أن تراتبات الجنوسة والثروة والسن والجنسانية داخل الوحدات كما تمثلها الأسر الفعلية، تتضايف إلى ما يضاهيها من تراتباتٍ هرمية في مجتمع الولايات المتحدة. وبشكلٍ نمطي يتعلم الأفراد تعيين موضعهم في تراتبات العرق والجنوسة والإثنية والحياة الجنسية والأمة والطبقة الاجتماعية في أصول أسرهم. وبالتزامن مع هذا يتعلمون أن ينظروا إلى مثل هذه التراتبات الهرمية بوصفها تنظيمات اجتماعية طبيعية، إذا ما قورنت بالتنظيمات المشيدة اجتماعيًّا. وبهذا المغزى بات التراتب الهرمي «مطبعًا»؛ لأنه على ما يبدو مرتبط بعملياتٍ «طبيعية» للأسرة.

تعمل «قيم الأسرة» الثاوية في مثال الأسرة التقليدي على تطبيع التراتبات الهرمية للجنوسة والسن والحياة الجنسية في الولايات المتحدة. مثلًا، يفترض مثال الأسرة التقليدي أن الذكر رأس الأسرة الذي يسود، ويضفي تطبيعًا على الذكورة كمصدرٍ للسلطة. وبالمثل،

الرقابة الأبوية على الأطفال التابعين تعيد استنساخ السن والتقدم في العمر كمبادئ أساسية في التنظيم الاجتماعي. وعلاوة على هذا ثمة انبناء متبادل بين الجنوسة والسن؛ الأمهات يمتثلن للآباء، والأخوات يختلفن عن الأخوة، وفي كل هذا نتفهم أن الصِّبية يخضعون لسلطة الأم حتى يصبحوا رجالًا. ثمة أفكار تتعلق بالحياة الجنسية يمكن مقارنتها من حيث إنها تعمل جنبًا إلى جنب مع هذا الانبناء التبادلي للتراتبات الهرمية للسن وللجنوسة. وبالاستناد إلى افتراضات الميول الجنسية الغيرية، يحجب مثال الأسرة التقليدي خفايا الحياة الجنسية للمثليين والمثليات والخنثويين ويستبقيها في الخفاء. وبصرف النظر عن كيفية تعامل كل أسرةٍ على انفرادٍ مع تلك التصورات التراتبية الهرمية، فإنها الحكمة المتلقاة التي ينبغي التصدي لها.

في الولايات المتحدة، تتشابك التراتبات الهرمية المطبعة للجنوسة والسن مع ما يناظرها من تراتباتٍ هرمية عرقية، بغضِّ النظر عما إذا كانت التراتبات العرقية تجد تسويغها في الإشارة إلى الاختلافات البيولوجية أو الجينية أم في الإشارة إلى الاختلافات الثقافية الثابتة (Goldberg 1993). يمكن استخدام منطق مثال الأسرة التقليدي لتفسير العلاقات العرقية، وإحدى الطرق التي يحدث بها هذا عند تفسير الظلم العنصري باستخدام أدوار الأسرة. مثلًا، الأيديولوجيات العنصرية التي تصور البشر الملونين بوصفهم أدنى عقليًّا، أطفالًا غير متحضرين مما يستدعي أفكارًا موازية تضع بنية للبيض بوصفهم ناضجين عقليًّا وراشدين متحضرين. الخطاب البياني للأسرة يعتبر الراشدين أكثر نضجًا من الأطفال؛ وبالتالي يحق لهم قوة أكبر، وحين تطبيقه على العرق فإنه يستخدم أفكارًا طبعت حول السن والسلطة من أجل إضفاء المشروعية على التراتب الهرمي العنصري. إن الجمع بين التراتب الهرمي للسن وللجنوسة يضفي مزيدًا من التعقيد. فبينما يتقاسم الرجال البيض والنساء البيض الاستمتاع بالتميز العنصري الآتي من بياض البشرة، في داخل الحدود العرقية للبياض، نتوقع أن تختلف النساء عن الرجال. وليس الملونون بمنأى عن هذا المنطق ذاته. داخل إطار العرق من حيث هو أسرة، نساء الفئات العرقية التابعة تذعن للرجال في فئاتهن، وغالبًا لتأييد كفاح الرجال في التصدي للعنصرية.

إن التعقيدات المتعلقة بهذه العلاقات للسن والجنوسة والعرق تبلغ مداها في أن ما يسمى بالتراتب الهرمي الطبيعي الصادر عن مثال الأسرة التقليدي يتردد رجع صداه في التماثل الزاعق مع تراتباتٍ هرمية اجتماعية في مجتمع الولايات المتحدة بأكمله. يهيمن الرجال البيض على مواقع السلطة، تعاونهم مساعدات من الإناث البيض، كلا الطرفين يعملان معًا لإدارة شئون بشر ملونين يزعمون أنهم أقل تأهيلًا وكفاءة، هؤلاء الملونون

أنفسهم يكافحون الخطاب البياني للأسرة ذاته، ومع الأيديولوجيات والممارسات العنصرية التي تعتمد في معناها كل هذا الاعتماد على الأسرة، يصبح سند الأسرة الكبير هو العرق. وداخل الخطاب العرقي، يمكن أن نرى الأسر تحدث بشكلٍ طبيعي، وكذلك يمكن أن ننظر بالطريقة نفسها إلى الكيانات المترابطة ترابطًا بيولوجيًّا والتي تتقاسم مصالح مشتركة، مثل البيض والسود والهنود الحمر، والأعراق الأخرى من أي فترةٍ تاريخية مطروحة. إن التصنيفات العرقية الفعلية في أي مرحلةٍ تاريخية معينة أقل أهمية من الاعتقاد المُلِحِّ بالعرق ذاته بوصفه مبدأً دائمًا للتنظيم الاجتماعي الذي يعني ضمنًا الروابط الأسرية، وهكذا، فإن التراتبات الهرمية للجنوسة والسن والجنسانية التي توجد داخل الجماعات العرقية المختلفة (حيث الزعم أن الروابط الأسرية تؤدي إلى تشاركيةٍ في المصالح) هي مرآة تعكس التراتبية الهرمية التي تميز العلاقات بين الجماعات، وبهذه الطريقة تغدو اللامساواة العنصرية مفهومة ومبررة عبر الخطاب البياني للأسرة.

وما تلقِّننا إياه الوحدات الأسرية من تراتبيةٍ هرمية مطبعة إنما يؤطر مسائل في الهوية القومية للولايات المتحدة تأطيرًا خاصًّا. إذا تصورنا الدولة-القومية كأسرةٍ قومية بمعية الأفكار التي يقدِّمها مثال الأسرة التقليدي عن الأسرة، فإن المعايير المستخدمة لتقويم مساهمات أفراد الأسرة، في الغيرية الجنسية والزوجين المقترنين وأعباء المنزل مع الأطفال، تصبح أساسية لتقويم إسهامات الجماعات في الرفاهة العامة بأسرها. إن التراتبات الهرمية المطبَّعة في مثال الأسرة التقليدي تترك تأثيرها في تفهُّمنا لبناءات المواطنة من الدرجة الأولى ومن الدرجة الثانية؛ مثلًا، باستخدام منطق نظام المواليد ترتفع أهمية تاريخ الوصول إلى القطر بالنسبة إلى حقوق المواطنة. المزاعم القائلة إن الهجرة المبكرة للبروتستانت البيض الأنجلوسكسونيين تخول لهم امتيازات تعلو على تلك التي لقرنائهم الذين حطوا الرحال في آونةٍ أحدث تماثل الاعتقاد بأن التمييز العادل بين العمال يعتمد على أن «آخر من يجري توظيفه هو أول من يجري رفته». وبالمثل، تصورات تطبيع تراتبات الجنوسة الصادرة عن مثال الأسرة التقليدي — كالمفاضلة في معاملة البنات والبنين فيما يتعلق بالاستقلالية الاقتصادية والحريات المتاحة في دخول المجال العام — إنما توازيها ممارسات مثل التصنيف على أساس الجنس في سوق العمل المدفوع الأجر وهيمنة الذكور على الحكومات، والاحتراف في الرياضات البدنية، وما يحدث في الطرقات والأماكن العامة الأخرى.

وكما هو الوضع في كل مواقف التراتبية الهرمية، قد تكون ثمة حاجة إلى الاستخدام الفعلي أو الضمني للقوة أو العقوبات أو العنف من أجل الحفاظ على علاقات سلطة لا

مساواة فيها. وعلى أي حال، فإن صميم شيوع وتفشي العنف يمكن أن يؤدي إلى جعله غير مرئي. مثلًا، طويلًا ما كانت ثمة مقاومة لجهود النسوية لجعل العنف ضد النساء في المنزل موضعًا لاهتمامٍ جاد بوصفه شكلًا من أشكال العنف الصادر بحسن نية،[٦*] وليس مجرد شأن أسري خاص. وبأسلوبٍ مستحدث مماثل، لا يزال يسود الإغفال الروتيني لمدى العنف ضد طوائف الأمريكيين من الهنود الحمر والبورتوريكيين والأمريكيين-المكسيكيين والأمريكيين-الأفارقة والطوائف الأخرى التي لم تندمج في مجتمع الولايات المتحدة من خلال هجرة طوعية، بل عبر الغزو والعبودية. حتى العنف الراهن ضدَّ مثل هذه الطوائف لا يزال بعيدًا عن التقارير الرسمية ما لم يمسك به بشكلٍ دراماتيكي، مثل شريط الفيديو الذي سجل ضرب ضباط شرطة في لوس أنجلوس للسائق رودني كينغ. وأيضًا لا تزال جرائم الكراهية ضد المثليين والمثليات والمخنثين متوارية إلى حدٍّ كبير على الرغم من خطورتها وتزايدها في الآونة الأخيرة. ومن خلال هذا الصمت، يجري تجاهل مثل هذه الأشكال من العنف. ليس هذا فحسب بل أيضًا تصبح أشكالًا مشروعة. الخطاب البياني للأسرة يمكن أن يعمل أيضًا على تحجيم تفهُّمنا للعنف في الجماعات التي تضع لنفسها تعريفًا بلغة الأسرة.

وبالطريقة نفسها التي يصبح بها ضرب الزوجات والاعتداء البدني والجنسي على الأطفال جزءًا من «أسرار الأسرة» لأعدادٍ مهولة من الأسر، تصبح هكذا أيضًا الطبيعة الروتينية للعنف الموجه ضد النساء والمثليين والمثليات والأطفال داخل نطاق طوائف عرقية وإثنية متمايزة.

غالبًا ما تصادف الفئات التابعة تناقضات عسيرة في رد الفعل على مثل هذا العنف (Crenshaw 1991). أحد ردود الأفعال يكمن في تحليل واحد أو أكثر من التراتبات الهرمية بوصفها بنية تخلقت اجتماعيًّا، بينما التراتبات الهرمية الأخرى تخلقت طبيعيًّا في المجتمع المدني الأفرو-أمريكي؛ مثلًا، يأتي سؤال الحفاظ على التضامن العرقي وجهًا لوجه مع السؤال عن التراتبات الهرمية المطبعة، وكيف تبني بعضها بعضًا. والتضامن العرقي مهما كان ثمنه يتطلب غالبًا تكرار التراتبات الهرمية للجنوسة والطبقة الاجتماعية والجنسانية والأمة في مجتمع السود المدني. ولنأخذ مثالًا أشكال الفهم النمطي للتعبير القائل «عنف السود مع السود». التشديد على العنف بين الرجال السود يسمح لأنماطٍ من عنف الذكور السود الموجه ضد النساء السود — الانتهاك في المنزل والتحرش الجنسي في مكان العمل — أن تبقى متوارية وأن يتم التغاضي عنها. وفي مواجهة التحرش الجنسي،

وخصوصًا على يد الرجال السود، تحرص النساء الأمريكيات-الأفارقة على «ألا ينشرن الغسيل القذر» بشأن المشاكل الأسرية الداخلية. ويدهشنا ما يتوازى مع هذا من ضحايا العنف المنزلي اللائي يلقين التشجيع لحفظ «أسرار الأسرة». بشكلٍ عام، سواء ما إذا كانت المسألة هي الأسرة بوصفها العائلة، أم الأسرة بوصفها أساس تصور العرق، أم الأسرة القومية التي تعرف من خلال مواطنة الولايات المتحدة، فإن الخطاب البياني للأسرة هو الذي يطبع التراتبات الهرمية داخل المنزل وخارجه ويلقي غلالة العتمة على القوة المطلوبة للحفاظ على هذه العلاقات.

(٢) بحثًا عن منزل: المكان والفضاء والأرض

إن المعاني المتعددة التي تتعلَّق بمفهوم «المنزل» — المنزل بوصفه موئلًا للأسرة، والمنزل بوصفه موقعًا سكنيًّا، والمنزل بوصفه موطنًا أصليًّا — تفصح عن أهميته داخل الأسرة من حيث هي مثال نموذجي شائع للتقاطعية. وفي الولايات المتحدة، أفكار مثال الأسرة التقليدي عن المكان والفضاء والأرض توعز بأن الأسر والطوائف العرقية والدول القومية تطالب بأمكنةٍ فريدة خاصة بها أو بـ «منازل» ...٧* ولأن «المنازل» تهب فضاء الخصوصية والأمن للأسر وللأعراق وللدول القومية؛ فإنها تفيد بوصفها ملاذًا لأعضاء الجماعات. وإذ تحاط هذه المنازل بأفرادٍ يبدو أنهم يتقاسمون الأهداف ذاتها، فإنها تمثل فضاءات مؤمثلة مخصخصة يشعر فيها الناس بالسكينة.

تستدعي هذه النظرة للمنازل أفكارًا مجنوسة معينة حول الفضاء الخاص والفضاء العام؛ ولأن السكان هكذا يرتبطن كثيرًا بالأسرة، يغدو فضاء المنزل منظورًا إليه بوصفه فضاءً خاصًّا متأنثًا يتمايز عن الفضاء العام المذكر الكائن خارج حدود المنزل. فضاء الأسرة للأعضاء فقط، من هم خارجه يمكن دعوتهم إليه فقط عن طريق أعضاء الأسرة وإلا فإنهم دخلاء متطفلون. داخل هذه المجالات المجنوسة للفضاء الخاص والفضاء العام، نفترض مجددًا أن النساء والرجال لهم أدوار متمايزة. ينتظر أن تبقى النساء داخل «مكان» موئلهم، وتجنب مكان الطرقات العامة الحافل بالمخاطر يتيح للنساء العناية بالأطفال وبالمرضى والمسنين، وأعضاء الأسرة الآخرين المحتاجين للرعاية. أما الرجال فينتظر منهم إعالة المكان المتأنث الخاص الذي يحوي أسرهم والدفاع عنهم، نادرًا ما تصادف أسر الولايات المتحدة الأمريكية هذا المثال. وعلى الرغم من التحليلات النسوية؛ مثلًا، التي ترفض التصديق على المنزل بوصفه مكانًا آمنًا للنساء، تبدو هذه الأسطورة مترسخة بعمقٍ في ثقافة الولايات المتحدة (Coontz 1992).

وثمة منطق مماثل متعلّق بالمكان والفضاء والأرض لانبناء الفضاء المعنصر في الولايات المتحدة.[٨] فتمامًا كما أن القيمة المرتبطة بالأسر الفعلية تعكس موضعتهم المكانية في تراتباتٍ هرمية للعرقية والطبقة الاجتماعية، فإن إيواء تلك الأسر في أحياء سكنية يفصح عما يضاهي هذا من صنوف عدم المساواة. أما فرضيات فضاء التفرقة العنصرية والطبقية فهي تفويض أن أسر الولايات المتحدة والأحياء السكنية التي تقيم فيها تبقى منفصلة. وتمامًا كما أن حَبْك أسرة من أفرادٍ لهم خلفيات مختلفة عرقيًّا أو إثنيًّا أو دينيًّا مسألة مثبطة، فإن الخلط بين الأعراق المختلفة داخل حي سكني واحد مسألة مثيرة للامتعاض. وكشأن الدول القومية الصغرى، تزعم الأحياء السكنية أنها تعمل على أفضل وجهٍ حين يسودها التجانس العرقي و/أو الطبقي. إن تعيين الأمكنة المنفصلة الخاصة بالبيض والسود واللاتين يعكس جهودًا لاستبقاء نقاء جغرافيًّا عرقيًّا. وحينما تواصل طائفة البيض السائدة مساندة المعايير القانونية والمتجاوزة للقانون التي تعزل الأمريكيين-الأفارقة والأمريكيين الأصليين والأمريكيين-المكسيكيين والبورتوريكيين، والطوائف المماثلة الأخرى، فإنها بالتالي تكرس المعايير الثقافية حول مرغوبية النقاء العنصري في المدارس والأحياء السكنية والمرافق العامة. على سبيل المثال، تكتيكات من قبيل ركوب البيض المستمر للطائرات خروجًا من المدن الداخلية، وانتشار التجمعات السكنية ذات الحدود في ضواحي المجتمعات المحلية من أجل الحد من إسكان ذوي الدخول المنخفضة، ونقل الأطفال البيض إلى مؤسساتٍ تعليمية خاصة لمواجهة تزايد الملونين في المدارس، كلها سبل فعالة في استبقاء فضاءات المنزل المعزولة عنصريًّا من أجل البيض من الرجال والنساء والأطفال. وهذا الإيمان بفضاءات معزولة فيزيقيًّا له أيضًا ما يوازيه من أفكارٍ حول الفضاءات المعزولة اجتماعيًّا ورمزيًّا. مثلًا، فئة المهن المريحة تظل إلى حدٍّ كبير للبيض والذكور، ويعود هذا جزئيًّا إلى النظر إلى الملونين بوصفهم أقل قدرة على الالتحاق بهذه الفضاءات، وبالمثل، استبقاء المقررات الدراسية دائرة حول مآثر البيض يمثل مثالًا آخر للأفكار المتعلقة بالفضاءات المعزولة وقد ترسمت خارطتها في فضاءٍ رمزي. وعمومًا، العزل العنصري لفضاءٍ فيزيقي متعين يعزز أشكالًا متعددة من العزل السياسي والاقتصادي والاجتماعي (Massey and Dencon 1993).

وطويلًا ما كان تأمين «موطن» الشعب أو أراضيه القومية ذا أهمية للتطلعات القومية (Anthias and Yuval-Davis 1992; Calhoun 1993). وبعد كفاح الولايات المتحدة الأمريكية المناهض للاستعمار والناجح ضد إنجلترا وصياغتها لدولةٍ قومية، راحت

تقتفي خُطى سياسية إمبريالية مطردة لكي تكسب مزيدًا من الأراضي تشكل حدودها الراهنة. إنه تاريخٌ للغزو يلقي ضوءًا على أهمية الملكية في علاقتها بالفضاء والمكان والأرض. علاوة على هذا، ينظر إلى منازل الأسر والأحياء السكنية بوصفها في حاجةٍ إلى الحماية ممَّن هم خارجها، وبالمثل تمامًا، طويلًا ما مثَّل الحفاظ على سلامة الحدود القومية ركيزة في السياسة الخارجية للولايات المتحدة؛ ولأن الولايات المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية عملت بوصفها قوة عالمية مسيطرة، فإن إبعاد شبح الحروب عن «تربة» وطنها كان موضوعًا ذا أهمية أقل. وبدلًا منه، باتت حماية ما يسمَّى بالمصالح الأمريكية هي السائدة. إن الأفراد والأعمال التجارية التي شغلت مواقعها في تربةٍ أجنبية قد مثلت امتدادًا لأراضي الولايات المتحدة، إنهم مواطنون من الأسرة القومية التي يجب الدفاع عنها مهما كان الثمن.

عمومًا، تصورات المكان والفضاء والأرض تربط مفاهيم مجنوسة عن الأسر ببنيات العرق والأمة، وذلك بالارتكان إلى المعتقد القائل إن الأسر لها أماكن تعينت حيث تنتمي إليها الانتماء الحقيقي (Jackson and Penrose 1993). بهذا المنطق القائل إن كل شيءٍ له مكانه، يغدو استبقاء الحدود من كل الأنواع مسألة ذات أهمية حيوية. أما الحفاظ على منطق فضاءات المنزل المنعزلة فيتطلب قواعد صارمة للتفرقة بين أهل الداخل وأهل الخارج. ولسوء الحظ، على المدى الطويل جدًّا، استُبقيت هذه الحدود مرسومة وفقًا لخطوط اللون.

(٣) حول «روابط الدم»: الأسرة والعرق والأمة

تعكس قرائن «روابط الدم» التي تتخلَّل مثال الأسرة التقليدي بعدًا آخر لكيفية عمل الأسرة بوصفها مثالًا نموذجيًّا وجيهًا للتقاطعية. في الولايات المتحدة الأمريكية، مفهوما الأسرة والقرابة يستمدان القوة من روابط الدم كجوهرٍ ينظم توزيع الحقوق (Williams 1995). وبينما تمضي المنظومة القانونية قُدمًا في تسييد الزواج بين قرينين من الجنسين بوصفه التنظيم المفضل للأسرة، فإن الأهمية المعطاة للروابط بين الأمهات والأطفال، وبين الإخوة والأخوات، وبين الجدات والأحفاد، تلقي الضوء على مغزى البيولوجيا في تعريفات الأسرة. بتمثيل الروابط الوراثية بين الأفراد ذوي القرابة، يطبع الاعتقاد في روابط الدم الوشائج بين الأعضاء في شبكات القرابة. الدم والأسرة والقرابة ترتبط برباطٍ وثيق، حتى إن غياب مثل هذه الوشائج يمكن أن يكون مدعاة للقلق. تظل روابط الدم ذات أهمية

كبرى في تعريفات الأسرة، وهذا ما يوعز بحث المتبنين عن أسرهم «الحقيقية» أو أقارب الدم.[9]*

ومع الأهمية المعطاة للبيولوجيا، يكون للنساء من الفئات العرقية المختلفة مسئوليات متباينة في الحفاظ على وشائج الدم. مثلًا، تمارس النساء البيض دورًا خاصًّا في الحفاظ على سلاسل نسب (خطوط دم) الأسرة نقيًّا. من الناحية التاريخية، يتطلب تكوين الأسر البيضاء التحكم في الحياة الجنسية للنساء البيض، بشكلٍ أكبر من خلال المعايير الاجتماعية التي تؤيد العذرية قبل الزواج. وعن طريق الزواج من رجالٍ بيض والدخول في علاقةٍ جنسية قاصرة على أزواجهن، يؤدي النساء البيض دورهنَّ في تأمين النقاء العرقي للأسر البيضاء. وهكذا، من خلال المحرمات الاجتماعية التي تنبذ الحياة الجنسية قبل الزواج والزواج بين الأعراق المختلفة بالنسبة إلى النساء البيض، تستطيع الأسر البيضاء بهذا أن تتحاشى الانحطاط العرقي (Young 1995). إن الجهود المبذولة لتنظيم الحياة الجنسية والزواج قد عززت المعتقدات في قدسية «وشائج الدم»؛ وذلك عندما أعيد اندراج هذه الجهود في التراتبات الهرمية المطبعة للجنوسة والعرق والطبقة والأمة، وفرضت مؤسساتيًّا عبر آليات من قبيل الفضاءات المنعزلة والعنف العقابي الذي تقره الدولة.

من الناحية التاريخية، تعريفات العرق في المجتمع الأمريكي شددت هي الأخرى على أهمية وشائج الدم.[10] الأسر البيولوجية والأسر العرقية يعتمد كلاهما على تصوراتٍ مماثلة. كانت الارتباطات بين العرق ووشائج الدم تفصح عن ذاتها حتى ادَّعى المفكر القومي الأسود في القرن التاسع عشر ألكسندر كروميل A. Crummell أن «الأعراق مثل الأسر، هي الكائنات العضوية وهي مراسيم الرب، الإحساس بالعرق له أصل علوي. اندثار الشعور بالعرق ممكن إذا أمكن اندثار الشعور بالأسرة؛ فالحق أن العرق أسرة» (مقتبسة في Appiah 1992). تقليديًّا، في الولايات المتحدة ارتكزت تعريفات العرق على أنه مثل الأسرة على تصنيفاتٍ بيولوجية استمدت مشروعيتها من العلم ويصدق عليها القانون من الناحية التشريعية. وعن طريق صب البشر في فئاتٍ من خلال تصورات التماثل الفيزيقي، كلون البشرة أو ملامح الوجه أو طبيعة الشعر، وتدعيم هذا بالقانون والعرف، وضعت العنصرية العلمية تعريفات للبيض والسود بوصفهما طائفتين اجتماعيتين متمايزتين (Gould 1981). وتمامًا مثلما نتوقع أن أعضاء الأسرة «الحقيقية» المرتبطة بوشائج الدم يشبهون بعضهم بعضًا، كان ينظر إلى أعضاء الطوائف العرقية المنحدرين من سلفٍ مشترك بوصفهم يتشاركون في خصائص فيزيقية وعقلية وأخلاقية متماثلة. داخل نطاق

هذا المنطق، يجري تعريف أولئك الذين يفتقدون أوجه التشابه البيولوجي بأنهم دخلاء متطفلون على الأسرة، بينما تصبح الطوائف المختلفة عرقيًّا غرباء بعضهم عن بعض.

ويمكن تطبيق منطق مماثل لتفهم الأمة (noitan). ثمة تعريفات تنظر إلى الأمة على أنها جماعة من الناس يتشاركون في سلالةٍ إثنية قائمة على روابط الدم.[١١*] وتتشكل هويتهم القومية الفريدة من خلال التعبيرات الثقافية عن شعبويتهم — موسيقاهم وفنونهم ولغتهم وعوائدهم. وتحت لواء هذا النموذج القومي الإثني، ينبغي أن يكون لكل أمةٍ دولتها القومية؛ كيان سياسي حيث تستطيع الجماعة الإثنية أن تحكم ذاتها بذاتها. وبينما يمتدُّ لهذا الفهم للقومية تاريخ طويل في الثقافات الأوروبية (Anthias and Yuval-Davis 1992; Yuval-Davis 26–29, 1997)، يتضاءل تطبيقه لتفهُّم الهوية القومية للولايات المتحدة. وبدلًا منه، كثيرًا ما ينظر إلى الولايات المتحدة بوصفها تعبيرًا مهمًّا عن القومية المدنية حيث تتآلف العديد من الجماعات الإثنية المختلفة داخل حدود دولة قومية واحدة (Calhoun 1993). وفي مقابل الدول-القومية، حيث تتأكد حقوق المواطنة بعضوية السلالة الإثنية أو القبيلة، تتعهد المبادئ الديمقراطية في دستور الولايات المتحدة بالمساواة لكل المواطنين الأمريكيين. يقف المواطنون جميعًا متساوين أمام القانون، بصرف النظر عن العرق والأصل القومي ووضع العبودية الأسبق واللون. ومن خلال هذه المبادئ تهدف الولايات المتحدة إلى صياغة أمة واحدة من أممٍ عديدة وإلى أن تعلو على تحديدات القومية الإثنية.

وعلى الرغم من هذا الترسيم لملامح الهُوية القومية للولايات المتحدة الأمريكية، يمكن أن تمتدَّ لهذه الهوية أصول في القومية الإثنية أكثر مما يتبدى في الإدراك النمطي لها. ذلك أن تصورات الهوية القومية للولايات المتحدة التي تأخذ في الحسبان كلًّا من الأسرة والعرق تتمخض عن رؤيةٍ للولايات المتحدة بوصفها أسرة قومية كبرى ذات أسر عرقية انتظمت داخلها في تراتبٍ هرمي. وتمثيلًا لصورةٍ مصغرة من النقاء العرقي الذي يرتبط أيضًا بالمصالح القومية للولايات المتحدة، يشكل البيض المواطنين ذوي القيمة الأعلى. وفي هذه الدولة-القومية المعنصرة، يصبح الهنود الحمر والأمريكيون-الأفارقة والأمريكيون-المكسيكيون والبروتوريكيون مواطنين من الدرجة الثانية، حيث يصادف البشر الملونون من الكاريبي ومن آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا مصاعب لكي يصبحوا مواطنين طبيعيين، تفوق كثيرًا ما يلاقيه المهاجرون من الأمم الأوروبية؛ ولأن هذه الطوائف كافة ليست من البيض؛ وبالتالي تنقصهم وشائج الدم المواتية، يعتبرون أقل جدارة بالمواطنة الفعلية والمحتملة في الولايات المتحدة.

وسوف تكتسب السياسات العامة بسائر أنماطها معنًى جديدًا، حين النظر إليها من هذا الإطار الذي يربط بين الأسرة والعرق والأمة. وكمثالٍ على هذا، ثمة تماثل في تسلسل الأحداث بين تبنِّي أطفال وبين عملية اكتساب جنسية. فعندما يُفحص الأطفال لتحديد مدى ملاءمتهم للتبني، نجد أن عوامل من قبيل خلفيتهم العرقية والدينية والإثنية تحمل ترجيحًا لكفتهم. وعادة يحوز الأطفال الأصغر سنًّا تفضيلًا على أولئك الأكبر سنًّا، ويزعمون أنهم أقل نصيبًا في التنشئة الاجتماعية. وعند إتمام التبني، يصبح مثل أولئك الأطفال «مطبعين» ولا يميز القانون بينهم وبين الأطفال الذين ولدوا في هذه الوحدة الأسرية.[١٢*] وبأسلوبٍ مماثل، تفحص سياسات الهجرة المواطنين المحتملين من حيث مدى ملاءمتهم للهيئة البيولوجية لأسرة الولايات المتحدة القومية. من ناحية تسلسل الأحداث، عكست سياسات الهجرة الاحتياجات المتصورة العرقية والإثنية واحتياجات سوق العمل في اقتصاد السياسة الداخلي، الذي جرى على وتيرة التمييز ضد الملونين (Takaki 1993). وأولئك الذين يرغبون في أن يصبحوا مواطنين معتمدين لا بدَّ أن يخضعوا لعملية تنشئة اجتماعية، حيث يدرسون العناصر المهمة من ثقافة الولايات المتحدة. عملية التنشئة الاجتماعية تلك تهدف إلى تحويل من يسمون بالأجانب إلى مواطنين مخلصين للولايات المتحدة لا يمكن تمييزهم عن أولئك الذين ولدوا في الولايات المتحدة.

(٤) للعضوية امتيازاتها: الحقوق والالتزامات والقواعد

عن طريق اقتراح علاقة مُثلى بين حقوق ومسئوليات عضوية الأسرة، يؤدي مثال الأسرة التقليدي دَوره بوصفه مثلًا نموذجيًّا متميزًا للتقاطعية وإن يكن بطريقةٍ أخرى. في الموقف الذي تظل فيه تصورات الانتماء للأسرة ضرورية في مسائل المسئولية والمساءلة، يشعر الأفراد بأنهم «مدينون» بشيءٍ ما لأعضاء أسرهم، وأنهم مسئولون عنهم. مثلًا، يساعد الأفراد أعضاء أسرهم داخل الوحدات الأسرية بشكلٍ روتيني، عن طريق مجالسة الأطفال، أو إقراض أموال أو مساعدة الوثيقة في إيجاد عمل أو مسكن، أو العناية بالمسنين. تحقُّ هذه المنافع لأفراد الأسرة المرتبطين بوشائج الدم بمجرد انتمائهم للأسرة، وحتى حين يفتقر أفراد الأسرة إلى الجدارة، يحق لهم الحصول على هذه المنافع لمجرد أنهم ينتمون إليها. وفيما يتجاوز مسألة الحصول على المنافع، يتحمل الأفراد مسئوليات تفاضلية تعتمد على موقعهم في التراتبات الهرمية داخل الأسرة. مثلًا، ينتظر من النساء

أداء الجانب الأكبر من العمل المنزلي الذي يحفظ سير أمور العائلة، بينما تكمن واجبات الرجال في توفير الإعالة المالية.

وبأسلوبٍ مماثل، يكتسب مواطنو الولايات المتحدة، سواء بالميلاد أو بالتطبيع، حقوقًا ومسئوليات معينة تتحقق من العضوية. ثمة تعهد للمواطنين باستحقاقات من قبيل الحماية المتساوية بموجب القانون، والحصول على تأمين ضد البطالة، ومعاشات الشيخوخة، والتعليم العام المجاني، وغيرها من استحقاقات الرعاية الاجتماعية. وكذلك ينتظر من المواطنين الوفاء بالتزاماتٍ معينة من الواحد منهم تجاه الآخر. ينتظر من مواطني الولايات المتحدة دفع الضرائب، والالتزام بالقانون، وأداء الخدمة العسكرية حين تطلب منهم. وفي مقابل الحقوق والواجبات المنصوص عليها لأهل الداخل، يفتقر أهل الخارج إلى الاستحقاقات الممنوحة لأعضاء الجماعة وإلى الالتزامات المنوطة بالانتماء لها كليهما معًا. وكمثيلٍ لوضع الذين ليسوا أعضاء في أسرة، نجد أن الذين ليسوا مواطنين في الولايات المتحدة ليس لهم استحقاقات المواطنة ولا عليهم مسئولية الواجبات القومية.

في الولايات المتحدة، حيث يتشكَّل العرق من خلال وشائج الدم المفترضة، يمارس العرق تأثيره في التوزيع المتفاوت لحقوق وواجبات المواطنة. توضح سياسات فرض الضرائب كيف أن الأفكار المتعلقة بالأسرة والعرق تعزز التفاوتات في الاستحقاقات وفي الالتزامات. وعلى الرغم من حكم براون ضد مجلس التعليم في العام ١٩٥٤م.[١٣*] بتحريم التفرقة العنصرية في المدارس العامة، ظل عددٌ كبير من الأطفال الأمريكيين الأفارقة محتجزين في مدارس المدينة الداخلية، وهي ضعيفة التمويل ومتدهورة ومعزولة عنصريًّا. ينظر إلى هؤلاء الأطفال على أنهم يفتقرون إلى الجدارة؛ وبالتالي لا يستحقون الدعم العام. المقابلة بين حظهم والمرافق المدرسية الفخيمة في كثيرٍ من الأحيان والخدمات المقدمة للأطفال الذين يدرسون في مدارس الضواحي حيث الأغلبية الساحقة من البيض، يكشف عن فوارق عنصرية جوهرية.

وعلى الرغم من أن الكثيرين من أطفال الضواحي أولئك يفتقرون إلى الجدارة، فإن موقع منازلهم جعلهم مستحقين لخدماتٍ عامة رفيعة المستوى. من المهم ألا يفوتنا أن تلك الأنماط من التفرقة العنصرية والتفاوت في الالتزامات والاستحقاقات التي تمر بخبرة أطفال الولايات المتحدة جميعهم أبعد ما تكون عن العشوائية. ساعدت السياسات الحكومية على خلق تلك الأنماط من فضاءات التفرقة العنصرية التي تعيد إنتاج صنوف من عدم المساواة الاجتماعية (Massey and Demon 1993; Oliver and Shapiro 1995).

إنه موقفٌ للتراتبية الهرمية المطبعة، حيث وُضع تصور للهوية القومية للولايات المتحدة بوصفها مؤلفة من جماعاتٍ عرقية تضم جماع الولايات المتحدة كأسرةٍ قومية، وهذا يعزز أنماطًا متفاوتة من إعمال حقوق والتزامات المواطنة. يتلقَّى أعضاء بعض الأسر العرقية منافع العضوية كاملة، بينما يلاقي آخرون معاملةً أدنى. وتضيف التراتبات الهرمية الجنوسية تعقيدات إضافية. على سبيل المثال، تجارب النساء الأمريكيات-الأفارقة مع معايير الاستحقاق في برامج الضمان الاجتماعي إبان ثلاثينيات القرن العشرين، توضح كيف أن العنصرية المؤسساتية والأيديولوجيا الخاصة بالجنوسة تشكلان ملامح السياسات العامة القومية، فقد كان العرق عنصرًا لتحديد المهن التي ينبغي أن يغطيها الضمان الاجتماعي. وبشكلٍ صريح تم استبعاد فئتين مهنيتين: عمال الزراعة والعاملين في المنازل، الفئتان معًا تضمان أغلبية النساء الأمريكيات-الأفارقة. وأيضًا كان الضمان الاجتماعي، منذ نشأته، ينطوي على أفكارٍ حول الجنوسة، وذلك عن طريق تقديم مزايا تفضيلية للرجال والنساء من خلال تعويضات للعمال (النساء السود غير مؤهلات لها) ومعونة الأمهات. كانت قواعد الاستحقاق تكافئ النساء اللائي يبقين متزوجات ويعولهن أزواجهن ولكن تعاقب النساء اللاتي يصبحن منفصلات أو مطلقات، أو يبقين عازبات يتكسبن عيشهن بطرقهن الخاصة. أما النساء السود اللائي لا ينعمن بزواجٍ مستقر فلا يتوافر لهن إمكان الحصول على استحقاقات الزوجات والأرامل التي هي مدعومة بشكلٍ روتيني للنساء البيض. في هذا الوضع، ثمة إقصاء للنساء السود من الاستحقاقات، بفعل الربط بين السياسات التي تستهدف العرق فيما يتعلق بالتصنيفات المهنية والسياسات التي تستهدف الجنوسة فيما يتعلق بالحالة الاجتماعية (Gordon 1994). إن النساء السود، من الناحية الرسمية، قد يكنَّ مواطنات أمريكيات من الدرجة الأولى، لكن خبرتهنَّ الفعلية تكشف عن أنهن من الدرجة الثانية.

(٥) جينيالوجيا الأسرة

الميراث ودخل الأسرة

التراتبيات الهرمية المطبعة الثاوية في مثال الأسرة التقليدي لا تتصل اتصالًا سافرًا بالتراتبات الهرمية للعرق والأمة فقط، بل أيضًا بالتراتبات الهرمية للطبقة الاقتصادية أو الاجتماعية (Collins 1998، الفصل السادس). وربما كان التنظيم الاجتماعي الطبقي في

الولايات المتحدة متشاركًا مع مثال الأسرة التقليدي بشكلٍ يتكاثف أكثر ممَّا كان متصورًا من قبل. وباستخدام الفرد كوحدةٍ للتحليل، كان التقليد المتبع أن يستخدم التحليل الطبقي الاجتماعي تحديد دخل الرجل كمرتكزٍ لتنظيم الوضع الاجتماعي للأسر. على أي حال، لا تزال الأسرة تفيد بشكلٍ آخر بوصفها مثلًا نموذجيًّا وجيهًا للتقاطعية، وذلك ما يوضحه الانتقال من الأفراد إلى الأسر كوحدةٍ أساسية للتحليل الطبقي الاجتماعي، ومن الدخل إلى الثروة كمقياسٍ للطبقة. إن الانتقال إلى الثروة بوصفها مقياسًا لوضع الطبقة الاجتماعية يوحي بأن الأسر تفيد كوحداتٍ اجتماعية مهمة لانتقال الثروة عبر الأجيال. وكما يلاحظ أوليفر وشابيرو، «على هذا النحو تقبض الثروة الخاصة على جماع اللامساواة الناتجة عن الماضي، وغالبًا ما تنحدر من جيلٍ إلى جيل» (Oliver and Shapiro 1995, 2).

يشير التركيز على الثروة إلى اللامساواة الاقتصادية المعاصرة، وأيضًا يتضمَّن الأصول التاريخية للتفاوتات الطبقية وإعادة إنتاجها عبر الزمان. وعلى الرغم من الأفكار القائلة بانتشار القابلية للحراك الاجتماعي في الولايات المتحدة، فلا يزال الشكل الروتيني أن الأطفال فيها ينعمون أو يعانون الوضع الاقتصادي للأبوين. تشكل الأسر مواقع مهمة للتوارث، ليس توارث القيم الثقافية فحسب، بل أيضًا توارث الملكية. تستخدم الأسر الثروة لخلق الفرص، وتأمين المستوى المعيشي المرغوب، ولتمرير وضعها الاجتماعي الطبقي لأطفالها. في هذه العملية، تصبح الأسر أكثر من مجرد ملاذ خاص للارتياح من متطلبات المجال العام. وحين تتضافر «قيم الأسرة» مع «قيم الملكية»، تصبح المنازل في الأحياء المعزولة عنصريًّا استثمارات مهمة. ويبين مثال الأسرة التقليدي أن الأسرة ليست شاغلة للمنزل فحسب، بل أيضًا مالكة إياه. وبالنسبة إلى جموع الأمريكيين، يظل منزل الأسرة المنفردة كرمزٍ محسوس للثروة، مركزيًّا في الحلم الأمريكي، ويسكن هذا في ثنايا سياسات الضرائب التي تمنح مزايا مربحة لملاك المنازل (Coontz 1992). شئون الثروة موضع اهتمام؛ لأنها قابلة للانتقال مباشرة من جيلٍ إلى جيل، إذا اضطلع المرء بقواعد الزواج وإنجاب الأطفال.

من الخطأ أن ننظر إلى انتقال الملكية عبر الأجيال بوصفها ظاهرة تترك تأثيرها بشكلٍ أساسي على الطبقة الوسطى والأسر الموسرة. وقطعًا عند تأسيس الولايات المتحدة، استمتعت الأسر الحائزة ملكيات بمزايا هائلة، حتى إن كثرة منها كانت قادرة على الولوج في قلب القوى السياسية والاقتصادية الماثلة. وقفت ثروات هذه الأسر في تعارضٍ صارخ مع موقف الهنود الحمر الذين فقدوا الأرض ووسائل كسب الرزق في حروب الغزو، أو مع موقف الأمريكيين-الأفارقة الذين أحالتهم العبودية إلى ملكياتٍ تُورث. وعلى الرغم من

التركيز التاريخي للثروات في يد نسبة ضئيلة من الأسر، فإن انتقال الثروة عبر الأجيال من خلال الأسرة مارس أيضًا فِعله بين أسرة الطبقة العاملة. نظرت التحليلات التقليدية إلى أسر الطبقة العاملة في حدود كسب الدخل الخالصة، ويسود الاعتقاد بأن مثل هذه الأسر غير ذات ملكية تُمرر إلى أبنائها، وينظر إليها بوصفها مجرد عمالة لأسرٍ أخرى أكثر ثراءً. على أي حال، فإن تصور رجال الطبقة العاملة المخولين بكسب «دخل الأسرة» إنما ينشأ في التقاطع بين ميراث الأسرة والتراتب الهرمي الجنوسي المطبع. في هذا الموقف، يرث رجال الطبقة العاملة فرص كسب الدخل وينتظر أن يستخدموا هذا الدخل لإعالة أسرهم، وفقًا لهذا المنطق، تكون الطبقة الاجتماعية للنساء والأطفال مشتقة من طبقة الرجال.

وينشأ مستوى جديد من التعقيد حين تتم عنصرة هذه العلاقات الحاكمة لانتقال الملكية عبر الأجيال، كما هو حادث في الولايات المتحدة. وفي تحليل جيل كوادانو J. Quadagno للعنصرية وكيف تقوض برنامج «الحرب ضد الفقر»، تصف المقاومة التي تخوضها نقابات الحرفيين عند الضغط لتغيير الأنماط المتأصلة للتمييز العنصري. وكما تشير كوادانو، كان ينظر إلى حق النقابات في اختيار أعضائها بوصفه «حق الملكية للطبقة العاملة. وكانت هذه هي الحجة الأكثر إقناعًا لمحاباة الأقارب — إنه تقليد تمرير الحرفة من الآباء إلى الأبناء» (Quadagno 1994, 65). فكان أربعون في المائة من المتدربين على حرفة السباكة في فيلادلفيا من أبناء أعضاء النقابة. أراد الآباء أن يتدرب أبناؤهم كسباكين وأن يواصلوا العمل الحر. مثل هذه الممارسات ضمنت الإقصاء الفعلي للأمريكيين-الأفارقة وفئات أخرى من مواقع مدرَّة للربح. تستشهد كوادانو بأحد عمال البناء، وهو يشرح مفهوم حق الملكية وانتقال الملكية في أسر الطبقة العاملة من البيض:

> بعض الرجال يتركون لأبنائهم أموالًا، والبعض يترك استثمارات، البعض يترك اتصالات الأعمال الحرة، والبعض يترك مهنة. وأنا ليس لدي أيٌّ من هذا لأورثه لأبنائي. أمتلك شيئًا واحدًا فقط جديرًا بأن أهبه: تجارتي ... هذه الرغبة البسيطة من الأب يقال لها إني أمارس تمييزًا ضد الزنوج. ألسنا جميعًا نمارس التمييز؟ من منَّا حين يختار لن يفضل الابن على الجميع؟ (مقتبسة في Quadagno 1994, 65).

في الواقع، التمييز العنصري في التعليم وفي التوظيف وفي الإسكان ينعكس تاريخيًّا في فهم الطبقة العاملة البيضاء لهذه المواقع الاجتماعية بوصفها «ملكية خاصة» يكون

التصرف فيها كثروةٍ تورث، وبينما نجد مثل هذه التوجهات قد تعكس قطعًا انحيازات شخصية، فإن التفرقة العنصرية على هذا النحو قد ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحقوق الملكية وبالاهتمام بأمر قيمة الملكية الموروثة أكثر ممَّا ترتبط بالتوجهات الفعلية حيال الأمريكيين الأفارقة.

(٦) تنظيم الأسرة

يمكن أيضًا أن نرى أهمية الأسرة بوصفها مثالًا نموذجيًّا للتقاطعية في بعدٍ واحد أخير من أبعاد الخطاب البياني للأسرة. يشمل تنظيم الأسرة كوكبةً من الخيارات فيما يتعلَّق بتناسل السكان الفعلي، يتراوح مداها من الجبر إلى الاختيار، ومن الاستمرارية إلى القابلية للانعكاس. في حالة الأسر المنفردة، يتوقف اتخاذ القرار على أعضاء الأسرة، فهم يقررون هل سيكون لهم أطفال، وكم طفلًا؟ والفترة التي تفصل بينهم. الدارسات النسويات جعلن طريقة تحكم الذكور في قدرات النساء الجنسية والإنجابية تحديدًا هو محور قمع النساء (انظر مثلًا Raymond 1993). على أي حال، كما أن أجساد النساء تنجب أطفالًا هم جزء من أسرةٍ منبنية اجتماعيًّا ومرتكزة على تصورات القرابة البيولوجية، فإن أجساد النساء بالمثل تمامًا تنجب سكانًا لـ «الأسرة» القومية أو الدولة القومية، التي نتصورها ذات نوع ما من الواحدية البيولوجية. بهذا المغزى، يصبح تنظيم الأسرة ذا أهمية في التحكم في فئات السكان التي تحددت بواسطة العرق أو الطبقة الاجتماعية أو المنزلة القومية (Heng and Devan 1992, Kuumba 1993).

من خلال التفكير في تحسين النسل (اليوجينيا). تفصح السياسات الاجتماعية عن أنها موضوعة لتعزيز سلامة تصور الولايات المتحدة بوصفها أسرة قومية تتبع منطق تنظيم الأسرة. بشكلٍ دامغ تفصح حركات الطهارة العرقية أو اليوجينيا مطلع القرن العشرين عن التفكير الكامن وراء السياسات السكانية الهادفة إلى السيطرة على الأمومة في فئاتٍ مختلفة من النساء لأسبابٍ خاصة بالجنسية والعرق (Haller 1984, Proctor 1988). لقد ساندوا فلسفاتٍ يوجينية وسياسات سكانية نشأت في اقتصادٍ سياسي له حاجات متميزة، وفي مجتمعاتٍ ذات علاقات معينة بين الطبقات الاجتماعية. وعبر العالم أجمع، تشاركت الحركات اليوجينية في الرأي القائل إن البيولوجيا تؤدي دورًا محوريًّا في حل المشاكل الاجتماعية. وعادة ما هدفت المجتمعات التي اعتنقت اليوجينيا إلى تحويل المشاكل الاجتماعية إلى مشاكل فنية يمكن وضع حلول بيولوجية لها تنفذ

من خلال الهندسة الاجتماعية. على هذا النحو تجمع المقاربات اليوجينية بين «فلسفة الحتمية البيولوجية والاعتقاد أن العلم يمكن أن يوفر تقنياتٍ لإصلاح المشاكل الاجتماعية» (Proctor 1988, 286).

«ثمة ثلاثة عوامل في التفكير اليوجيني تبدو مماثلة بشكلٍ لافت لعناوين رئيسية في السياسة العامة الأمريكية. فأولئك الذين اعتنقوا الفكر اليوجيني نظروا إلى العرق والصفات المتوارثة — معدل المواليد اللائقين وغير اللائقين — بوصفهما القوى التي تشكل (وشكلت) ... التطور السياسي والتطور الاجتماعي» (Haller 1984, 78). وأول هذه العوامل، قيام الفكر اليوجيني بعنصرة قطاعات من السكان الحاليين عن طريق تصنيف البشر إلى فئاتٍ عرقية بينها استبعاد متبادل. ولأن الولايات المتحدة انطلقت بوصفها دولة معنصرة منذ نشأتها، ظل العرق مبدأً أساسيًّا في التنظيم الاجتماعي للولايات المتحدة. وبينما تتغير المعاني العنصرية استجابةً للظروف السياسية والاقتصادية، تبقى العقيدة الأساسية في العرق كمبدأ مرشد في مجتمع الولايات المتحدة عقيدة صلبة بشكلٍ لافت. العامل الثاني من عوامل التفكير اليوجيني، وهو اجتماع الفئات العرقية المختلفة على مصالح قومية متصورة، له هو الآخر تاريخ طويل في الولايات المتحدة. الملمح الثالث للفكر اليوجيني، وهو التحكم المباشر في الفئات العرقية المختلفة من خلال مقاييس مختلفة، ماثلٌ أيضًا في سياسات الولايات المتحدة. وكذلك ثمة تأثير في السياسة العامة للولايات المتحدة من قِبل ما يسمى باليوجينيا الإيجابية؛ وهي الجهود المبذولة لزيادة النسل في الفئات الأفضل المزعوم حمل جيناتها للخصائص الباهرة في فئتها، واليوجينيا السلبية؛ وهي الجهود المبذولة للحيلولة دون تكاثر الفئات الأقل مرغوبية.

حازت الأفكار السابقة المتعلقة باليوجينيا تأثيرًا كبيرًا في الولايات المتحدة، بينما ينظر إليها الآن على أنها عراقيل. وكما أشار هولر، اعتقد فرانسيس غالتون F. Galton، مؤسس الحركة اليوجينية في إنجلترا، أن «الأنجلوسكسون تعلو مراتبهم كثيرًا فوق زنوج أفريقيا، الذين يعلون على السكان الأصليين في أستراليا، وأولئك لا يعلون أحدًا البتة. ولأن غالتون آمن بوجود اختلافات فطرية شاسعة بين الأعراق، فقد أحسَّ بأن برنامج رفع القدرات الوراثية للجنس البشري ينطوي على إحلال العرق الأعلى بدلًا من العرق الأدنى» (Haller 1984, 11). أظهرت أفكار غالتون شعبيتها في الولايات المتحدة المفرقة عنصريًّا، فقد سبقت القوانين اليوجينية للولايات المتحدة قوانين التعقيم في أقطارٍ أخرى بعشرين عامًا، وكان يُنظر إليها على أنها رائدة مغامرات اليوجينيين في العالمين. أتى حكم Buck vs. Bell

من المحكمة العليا في الولايات المتحدة في العام ١٩٢٧م، ليقر بأن التعقيم يقع في نطاق السلطة السياسية للولاية، وكانعكاسٍ لرأي الأغلبية، كتب أوليفر ويندل هولمز[١٤*] يقول:

> إنه لأمرٌ غريب ألا يكون ممكنًا أن نطلب تلك التضحيات الصغرى من أولئك الذين يستنزفون قوة الدولة فعلًا. في الأغلب لن يشعر أولئك المعنيون بأنها تضحيات، وكل ذلك من أجل الحيلولة دون أن يغمر العجز عالمنا. ومن الأفضل للعالم بأسره، أن يمنع المجتمع استمرار نوع أولئك الذين تكشف على الملأ عدم لياقتهم بدلًا من انتظار بلاهاتهم. المبدأ الذي يساند التعقيم الإجباري واسع بما يكفي ليشمل قطع قناتَي فالوب ... يكفينا ثلاثة أجيال من البلهاء (Haller 1984, 139).

في هذا السياق الفكري، تطورت سياسات سكانية متفاوتة لشرائح مختلفة من سكان الولايات المتحدة، نشأت في علاقةٍ مباشرة مع القيمة المتصورة لأي طائفةٍ داخل الدولة–القومية.[١٥] ويمكن أن تعاود الفلسفات اليوجينية الظهور في فترات التغير الاجتماعي العميق، من قبيل الهجرة الأوروبية الكثيفة التي سبقت حكم المحكمة العليا المذكور. لقد شهدت الولايات المتحدة تغييرًا عميقًا، مع حركة الحقوق المدنية والحركة النسائية والحركة المناهضة للحرب، والحركات الاجتماعية الأخرى في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وبالمثل تزايد السكان المهاجرين من غير البيض في السبعينيات والثمانينيات. أومي Omi ووينانت (Winant 1994) يُؤوِّلان التوسع في المشاريع الاجتماعية للمحافظين الذي ظهر خلال تلك الفترة، بأنه استجابةٌ مباشرة لما يتصور جَنْيُه من السود والنساء. وكانت إحدى السمات الجوهرية التي تميز الخطاب البياني لمشاريع اليمين الاجتماعية هي العودة إلى قيم الأسرة، الأسرة التقليدية في الولايات المتحدة. وعن طريق الجمع بين مثال الأسرة والمصالح القومية للولايات المتحدة، ربطت تلك الحركات بين هذه المصالح وأجنداتهم السياسية الخاصة حول العرق والجنوسة. إن العود إلى «قيم الأسرة» لم يستحضر المعاني العرقية والجنوسية فحسب، بل أيضًا أعد لمرحلة إحياء منطق اليوجينيا الذي يمكن تطبيقه على حمل المراهقات، وفقر النساء وجرائم الشارع، والقضايا الاجتماعية الأخرى.

في هذا السياق، فإن السياسات الاجتماعية الأمريكية المعاصرة المطروحة منذ ستينيات القرن العشرين أصبحت في التسعينيات أكثر شمولية، وذلك من خلال المساجلة حول «قيم

الأسرة». أما التساؤلات حول التحكم في جنسانية وخصوبة النساء من الأعراق المختلفة والطبقات الاجتماعية المختلفة وطوائف المواطنة المختلفة، فقد سُيست إلى حدٍّ بعيد حين جرى ربطها بسياسة الولاية في دولة-قومية معنصرة. مثلًا ثمة تشجيع النساء للبيض، خصوصًا من الطبقة الوسطى، على الإنجاب. وعلى العكس من هذا، يسود الروتين بتثبيط همم النساء الملونات عن إنجاب الأطفال، لا سيما أولئك المفتقرات إلى موارد اقتصادية أو اللاتي لا يرتبطن بزيجاتٍ تقرها الولاية (Raymond 1993). وتتشكَّل انعكاساتٌ معاصرة لمنطق التفكير اليوجيني في سياساتٍ سكانية من قبيل تلك الخدمات السخية المقدمة لمحاربة العقم في البيض، من نساء الطبقة الوسطى، بينما تمنح النساء الأمريكيات الأفارقة الفقيرات مدًى محدودًا من الخدمات، نوربلانت وديبو بروفيرا[١٦]* والتعقيم، مما يشكل الانعكاسات المعاصرة لمنطق التفكير اليوجيني (David 1981, Nsiah-Jefferson 1989).

في منطق الأسرة بوصفها نموذجًا مثاليًّا للتقاطعية، سيكون من المغالطة أن ننظر إلى السياسات القائمة على العرق وعلى الجنوسة بوصفها حاكمة للأشكال المختلفة من العلاقات الاجتماعية. الافتراضات الحالية ترى الأمريكيين-الأفارقة يعانون من العرق، والنساء البيض من الجنوسة، والنساء السود من العرق والجنوسة كليهما، بينما لا يعاني الرجال البيض من أيهما. تتبدد هذه الافتراضات عند مواجهتها بالسياسات السكانية الفعلية المصممة لتنظيم أنماط الإنجاب في الطوائف العرقية والإثنية المختلفة، وتجارب الأمومة في الجماعات المختلفة من النساء بشكلٍ خاص.

(٧) استعادة الأسرة

تشغل الأسرة مثل هذه المكانة الفائقة في لغة الخطاب العام بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد يأتي رفضها الصريح بنتائج عكسية بالنسبة إلى الفئات الهادفة إلى تحدي التراتبات الهرمية؛ ولأن الأسرة تقوم بدَور المثال النموذجي السائد للتقاطعية في بنية التراتبية الهرمية، فمن الممكن أن تفيد في وظيفةٍ مماثلة وهي تحدي التراتبية الهرمية. ومثلما يزودنا مثال الأسرة التقليدي بموقعٍ بالغ الثراء لتفهُّم أشكال اللامساواة التقاطعية، فإن استعادة تصورات الأسرة التي ترفض التفكير التراتبي الهرمي يزودنا بموقعٍ للمقاومة مثير ومهم.

تهدف فئات عديدة إلى تذويب التراتبات الهرمية الاجتماعية، بيد أنها في ترسيمها لبرامجها الاجتماعية تستخدم أفكارًا عن الأسرة غير مدروسة جيدًا. ولنأخذ في الاعتبار

كيف كانت البرامج المنفذة في المجتمع المدني للأمريكيين-الأفارقة المتأثرة بنفوذ القوميين السود تستلهم الخطاب البياني للأسرة. يشير عالم الاجتماع بول غيلروي (Paul Gilroy 1993) إلى أن «المجاز اللغوي للقرابة» يتخلَّل أشكال فهم السود للثقافة والمجتمع المحلي وصولًا إلى نقطة قبول الأمريكيين-الأفارقة الواسع للعرق بوصفه أسرة والعمل في نطاق هذا التصور. في المشاريع المتأثرة بالسود، ينظر إلى الأسر بوصفها لبنات بناء الأمة. واستخدام هذا البنيان يفضحه توق متَّجه صوب أفريقيا نازع إلى وطنٍ للأسرة العرقية السوداء وإلى بناء أفريقيا الأسطورية لتخدم هذا الغرض. وأيضًا تشمل لغة الأسرة تقاطعات الحياة اليومية: الأمريكيين-الأفارقة الغرباء كثيرًا ما يشير بعضهم إلى بعض أنهم «الأخ» و«الأخت»، وبعض الرجال السود يشيرون بعضهم إلى بعض بأنهم «الدماء». وفي ثقافة الهيب-هوب.[١٧*] «أهل الدار homies» هم الذكور السود من حيٍّ سكني واحد أو من مجتمع الموطن المحلي. داخل هذا الإطار السياسي، يظل البيض غرباء، هم الدخلاء الذين ينصب عليهم التقريع في فكر السود السياسي. ومن المفارقات، أن على الرغم من ربط الصحافة الشعبية كثيرًا بين مثال الأسرة التقليدي والمشاريع السياسية المحافظة، يجد هذا الخطاب البياني مكانًا له في سويداء ما هو أكثر راديكالية في نظريات السود السياسية وفقًا لما يراه العديد من الأمريكيين-الأفارقة (Appiah 1992; Gilroy 1993).

يمكن أن تنطوي السياسات النسوية على تناقضاتٍ مماثلة بشأن الأسرة، قدمت نسويات الولايات المتحدة إسهامات مهمة في تحليلات مثال الأسرة التقليدي وكيف يضر بالنساء. ومع ذلك، ثبت أن توق المذاهب النسوية إلى الأختية بين النساء يصعب تحقيقه في سياق سياسات العرق والطبقة في الولايات المتحدة. تعثرت فرضيات الأختية المؤمثلة لأن النساء الملونات، وأخريات، تشككن في موقعهن في الأسرة النسوية. ولعل الأمر الأكثر أهمية هو توصيف وسائل الإعلام المبتذلة للنسوية بأنها مضادة للأسرة. وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من رد الفعل العنيف ضد النسوية يتمثل في الزعم بأن نسويات الولايات المتحدة هن ضد-الأسرة، فإن نساء كثيرات من اللائي لا يشاركن في رد الفعل هذا ربما يبقين على تشككهن في أي حركةٍ سياسية تستجوب مؤسسة اجتماعية بمثل هذه الأهمية، وذلك عن طريق إبداء الإعراض عنها. وهذا أمرٌ مؤسف؛ لأن خطاب الأسرة البياني يشكل في كثيرٍ من الأحيان لغة قوية لتنظيم البشر من أجل غاياتٍ مختلفة.

ونظرًا إلى قوة الأسرة، من حيث هي بناء أيديولوجي ومبدأ للتنظيم الاجتماعي، فإن تكرس النسوية القومية السوداء وحركات سياسية أخرى في الولايات المتحدة من أجل

تحدي عدم المساواة الاجتماعية قد يعد إعادة تشكيل لفهم تقاطعي للأسرة بأساليب لا تعيد إنتاج اللامساواة. وبدلًا من الانخراط في نقدٍ لا ينتهي، فإن استعادة لغة الأسرة من أجل غايات ديمقراطية وتحويل صميم مفهوم الأسرة ذاته قد توفر نهجًا أكثر فائدة.

هوامش

(١) ربما كان عليَّ أن أزجي الشكر لمحررتَي هذا المجلد ولأربعةٍ من المراجعين المجهلين بسبب تعليقاتهم المفيدة على صورٍ مبكرة من هذا المقال. والشكر موصولٌ لطلابي من جامعة سينسيناتي لأفكارهم الثاقبة في سيمينار الدراسات العليا «الجنوسة والتقاطعية».

(٢) عن طريق إبعاد المعتقدات الخاصة بأن أي شكلٍ واحد للأسرة هو الطبيعي أو العادي، يحلل الدرس النسوي مغزى تصورات معينة للأسرة فيما يتعلق بالقمع الجنوسي (Thorne 1992)، وكما تقر ستيفاني كونتز (S. Coontz 1992) هذا المثال التقليدي للأسرة لا يوجد أبدًا، ولا حتى خلال الخمسينيات من القرن العشرين، وهو العقد الذي كثيرًا ما نفترض أنه عصر تحققها. وأيضًا يتحدى الأنثروبولوجيون النسويون المثال التقليدي للأسرة عن طريق إظهار أن صورة القرينين من الجنسين المتزوجين في الولايات المتحدة ليست شكلًا طبيعيًّا ولا عموميًّا (نلاحظ أنه في مجتمعاتٍ محلية تتناثر في مواقع شتى من الوطن العربي، المثال الشائع أو — على الأقل — المقبول للأسرة ليس قرينين، زوجًا وزوجة، بل زوج له زوجتان أو أكثر [المترجمة].) ولا معياريًّا عابرًا للثقافات (Collier et al. 1992)، توعز الدراسات الأحدث للأسرة بأن عددًا كبيرًا من الأسر في الولايات المتحدة لم تجرب أبدًا المثال التقليدي للأسرة، وأولئك الذين جربوا هذا الشكل، ربما أقلعوا عنه الآن (Coontz 1992; Stacey 1992).

(٣) في بواكير الثمانينيات، دُعي العديد من الباحثات الناشطات من الأمريكيات-الأفارقة إلى مقاربةٍ جديدة لتحليل حيوات النساء السود. نادَيْنَ بأن خبرات النساء الأمريكيات-الأفارقة لم تتشكل من خلال العرق فحسب، بل من خلال الجنوسة والطبقة الاجتماعية والجنسانية أيضًا. وفي هذا التقليد تقف في مصافِّ الأعمال الرائدة التي تستكشف التقاطعات بين منظومات القهر، أعمال من قبيل: «A Black Feminist Statement drafted by و Women, Race, and Class by Angela Davis (1981), the Combahee River Collective, (1982) و Audre Lorde's (1984) classic vol-ume Sister Outsider». وهدفت الأعمال التالية إلى تسمية هذه العلاقة المتقاطعة

بمصطلحاتٍ من قبيل قالب الهيمنة (Collins 1990)، والتقاطعية (Crenshaw 1991). وكانت الجنسانية من بين ما ركزت عليه الأعمال المبكرة للأمريكيات-الأفارقة السود؛ لأن السحاقيات السود تبوأن الطليعة في طرح قضية التقاطعية. على أي حال، تحول الانتباه عن تحليلات التقاطعية التي تركز على الجنسانية، بفعل شيوع الكراهية الشديدة للمثلية الجنسية في المجتمعات المحلية للأمريكيين-الأفارقة، كما يتجلى في رد الفعل ضد أعمال أليس ووكر (أليس ووكر (Alice Walker, 1994–...) من أبرز شخصيات النسوية السوداء الفقيرة، خرجت من أدنى طبقات مجتمع السود في جورجيا، وفي دفاعها عن حقوق المرأة عبرت روايتها عن دخائل هذه الطبقة، وأبرزت ما درج عليه الرجال السود من عنفٍ وقسوة في معاملة زوجاتهم. [المترجمة]) (ونتوزيك شانج Ntosake Shange وميشيل والاس Michele Wallece، وسواهن من النسويات السود الحداثيات السابقات. وكذلك لم يكن ثمة تقليد متطور لمعالجة عوار النظرية على المستوى الأكاديمي مما عرقل الوصول إلى تحليلاتٍ تقاطعية شاملة. انظر تحليلات سابقة للتقاطعية التي تستوعب الجنسانية، المقالات الواردة في كتاب Barbara Smith's (1983), edited volume Home (Girls: A Black Feminist Anthology).

(٤) مجالٌ واسع من الموضوعات لاقت جميعها معالجة تقاطعية، من قبيل أهمية علم المقدمات primatology في تشكيل الرؤى المجنوسة المعنصرة للطبيعة في العلم الحديث (Haraway 1989)، البناء الاجتماعي لبياض البشرة بين النساء البيض في الولايات المتحدة (Frankenberg 1993)، العرق والجنوسة والجنسانية في الغزو الاستعماري (McClintock 1995)، تفاعل العرق والطبقة والجنوسة في سياسات دولة الرفاهة في الولايات المتحدة (Brewer 1994; Quadango 1994). علاوة على هذا، امتد نطاق التركيز المبدئي على العرق والطبقة الاجتماعية والجنوسة، ليشمل تقاطعات تتضمن الجنسانية والإثنية والنزعة القومية (Anthias and Yuval-Davis 1992; Parker etal. 1992; Daniels 1997).

(٥) إن البحث النظري والتجريبي لموقع النساء الملونات في العمل والأسرة لا يتحدى مثال الأسرة التقليدي فحسب، بل أيضًا يمهد الطريق لطرح أسئلة أوسع مجالًا عن الأسرة من حيث الموقع المتميز للتقاطعية. عن أعمالٍ في هذا التقليد، انظر Dill 1988, Zinn 1989, and Glenn 1992.

(٦) *العنف الصادر بحسن نية a bona fide form of violence يذكرنا بتعبير «النيران الصديقة» الذي شاع استخدامه في الآونة الأخيرة. [المترجمة]

(٧) *نلاحظ أن عبقرية اللغة تتجلى في العربية أكثر؛ ذلك أن «منازل homes» في معناها الإشاري في اللغة العربية «بيوت» بقدر ما هي في معناها الاشتقاقي اسم مكان يعني مواطن النزول والاستقرار وحط الرحال. [المترجمة]

(٨) في هذا الجزء أركز على الأرض بوصفها مكانًا بالمعنى الحرفي. ومع ذلك، يتم تنظيم الفضاء الرمزي أو تضاريس الأفكار عن طريق مبادئ مماثلة. وتتوازى مع مناقشتي لترسيم خارطة الفضاء الرمزي، فكرة فوكو (١٩٧٩) عن السلطة الجزائية التي عن طريقها يتم تصنيف الناس وتحديد مواقعهم على شبكة المعرفة.

(٩) *ما تشير إليه المؤلفة من بحث قلق عن روابط الدم، يوعز بحكمة الإسلام حين قنن عملية التبني، بأن حض عليها وجعلها كفالة فحسب. [المترجمة]

(١٠) عن طريق تعقب المعنى المتغير للعرق في قاموس أكسفورد للقرن السادس عشر، يحدد ديفيد جولدبرغ المعاني الأساسية التي ربطت فيما بعد العرق بالأسرة، ويلاحظ جولدبرغ أن «العرق بشكلٍ عام استخدم للدلالة على سلالة أو عائلة الحيوانات» (١٥٨٠)، و«جنس أو نوع أو فصيلة من الحيوانات» (١٦٠٥)، أو «جماع من النباتات» (١٦٠٥). وكذلك يشير في ذلك الوقت إلى «مجموعةٍ محددة من الأشخاص يتحدرون عن سلفٍ مشترك» (١٥٨١)، وفقط بعد هذا بفترةٍ وجيزة راح يشير إلى «القبيلة أو الأمة أو الناس الذين يعتبرون عائلةً مشتركة» (١٦٠٠) (Goldberg 1993, 63)، لاحظ الارتباط بين الحيوانات والطبيعة والأسرة والقبيلة والأمة.

(١١) *مفهوم «الأمة» في الفكر الإسلامي وفي الفكر القومي العروبي معًا، أساسي وجوهري، والمهم أنه لا علاقة البتة بوشائج الدم ولا بالإثنية، ولا بالنموذج السائد عن الأمة الأمريكية الذي يتجاوز هذا وذاك، والذي تفنده الكاتبة. إنها التعددية الثقافية والاختلاف الذي يثري الواقع الإنساني والذي يجذبنا إلى هذا الكتاب أصلًا. يتجلى في هذا الفصل وخصوصًا في مفهوم الأمة، ربما لهذا يميل مفكرون إسلاميون إلى عدم ترجمة «أمة» فيقولون Ommah. [المترجمة]

(١٢) *كما أشرنا آنفًا من أكثر من زاوية، نقول إن هذا هو وضع التبني في أمريكا والدول الغربية، وهو يختلف عن تطبيق قيمة كفالة اليتيم، وما يحوطها من قوانين وتشريعات في جل الدول الإسلامية. [المترجمة]

(١٣) *كان هذا حكمًا تاريخيًّا للمحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعد من المعالم المضيئة في تاريخها الحديث. [المترجمة]

(١٤) *القاضي أوليفر ويندل هولمز Oliver Wendell Holmes الابن هو الذي صاغ هذا الحكم لينصَّ على أن القانون يسمح لحكومة الولاية بالتعقيم الإجباري لمن تراه مواطنًا غير صالح من أمثال المتخلفين عقليًّا والمعاقين بالوراثة؛ حمايةً للصحة العامة وسلامة الدولة وتحسينًا للنوع البشري.

(١٥) في مناقشاتٍ ممتدة لهذا المفهوم، انظر المقالات الواردة في Bridenthal et al. (1984) When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany. يحتوي هذا المجلد على واحدةٍ من أفضل المناقشات التي صادفتها للروابط بين الجنوسة والطبقة الاجتماعية والعرق والأمة، عند تنفيذ السياسات بالفعل في إحدى الدول–القومية.

(١٦) *نوربلانت Norplant وديبو بروفيرا Depo Provera: عقاران لمنع الحمل، الأول كبسولات والثاني حقن. [المترجمة]

(١٧) *تعد ثقافة الهيب هوب hip hop من الثقافات الفرعية في الولايات المتحدة، ظهرت وتجلت في نيويورك إبان السبعينيات من القرن العشرين، في إطار فترة فوران الحركات الاحتجاجية والثقافات المهمشة في أمريكا. نشأت في مجتمعاتٍ محلية لأمريكيين من أصلٍ أفريقي أو من أصلٍ إسباني، وهي أساسًا تعبير فني، حتى إن الأعمدة الأربعة لثقافة هيب–هوب هي الموسيقى (الشعبية طبعًا أو موسيقى الراب) والشعر والرقص وفنون الكتابة على الجدران. [المترجمة]

الفصل العاشر

الثنائيات والخطاب والتنمية

دروسيلا ك. باركر

> إن الموقف بعد-الاستعماري هو الموقف الوحيد الذي يمكن الذود عنه أخلاقيًّا وسياسيًّا.
>
> دروسيلا باركر

هذا المقال استعراض لجماعٍ من الأدبيات في النسوية والتنمية وبناء المعرفة. ترفض هذه الأدبيات البنيات الماهوية للمرأة، وتتحدى عمومية وكونية المنهج العلمي الغربي، وتخلق فضاءً خطابيًّا لإعادة بناء الثنائيات المتضمنة في رؤية العالم الحداثية. ويوعز المقال بأن فهمًا لأنساق المعرفة بخلاف الفهم الحداثي لها يمكن أن يعيننا في بناء إبستمولوجيات تؤدي إلى سبل الإنتاج لمعرفة أقل هيمنة.

نقرأ لغة اقتصاديات التنمية وكأنها فصل من فصول الحلم التنويري؟ الحلم الذي يعِد بتقدم مطردٍ من الفقر والجهالة إلى الوفرة والحداثة. إنه خطابٌ منغرس في المثال التنويري للمعرفة المنزهة، المثال الذي يحجب الدور الأداتي الذي لعبته التنمية في الحفاظ على البنيات العالمية للاستعمارية الجديدة والتبعية. وبدلًا من التقدم والوفرة عانى الجانب الأكبر من العالم من الفقر المدقع، وتزايد عدم المساواة في الدخول، وأعباء الديون الباهظة، والتدهور البيئي. وحتى المناصرون للتنمية، مع ثمانينيات القرن العشرين، أقروا بأن سياساتهم أخفقت كثيرًا. أما التدخلات السياسية الرامية إلى تعزيز النمو الاقتصادي وتقليص الفقر فقد تم التخلي عنها لمصلحة المعتقدات الأصولية الليبرالية الجديدة (Escobar 1995, 73–94). باتت الخصخصة وتحرير التجارة والتقشف المالي

هي الاستراتيجيات الجديدة التي سوف تمكِّن رأسمالية السوق الحرة من ممارسة سحرها ... على أي حال؟ يغيب عن هذا التحليل أي وعيٍ بالدور الذي يمارسه الخطاب البياني للتنمية وسياساتها في إنتاج التخلف والاستغلال والقمع.[١]

تأثرت النساء في الجنوب على وجه الخصوص بعملية التنمية. إنهنَّ يشكلن حصة غير متناسبة من فقراء العالم، ويتحملن عبئًا مضاعفًا من العمل المنزلي غير مدفوع الأجر، وفي سوق العمل بأجورٍ متدنية. وعلاوة على ذلك، تزيد تحيزات الجنس والجنوسة في سياسات التنمية السائدة من عمل النساء غير مدفوع الأجر ومن تفاقم ظروف القمع والاستغلال القائمة بالفعل. تقدم الدارسون والناشطون باستجابةٍ لهذه الأوضاع عن طريق تنظير دور النساء في التنمية، والعمل من أجل حلول عملية لتمكين النساء وتحسين وضعهن الاقتصادي والاجتماعي (Boserup 1970, Tinker 1976). تخلق عن هذا العمل المبكر دائرة «المرأة في التنمية» (م. ف. ت)،[٢*] كمجالٍ شرعي لبحث اقتصاديات التنمية. إنه مجالٌ بحثي يركز على تغيير الأولويات، وعلى ممارسات وكالات التنمية وبالمثل للبنك الدولي. ولا يستجوب قيم وأهداف عملية التنمية أو النموذج الإرشادي للنظرية الاقتصادية الليبرالية.[٣*] الذي يرتكز عليه خطاب التنمية الاقتصادية وممارساتها (Tinker 1990, 45). ومع الانغماس في القيود المادية لبيروقراطية التنمية والقيود التنظيرية للنظرية الاقتصادية الليبرالية، شارك هذا العمل المبكر في البنية الخطابية لنساء العالم الثالث بوصفهن طائفة سلبية متقاربة معًا ومضطهدة؛ هن مصادر المصالح الاقتصادية للشركات الرأسمالية والمصالح الفكرية لخبراء التنمية.

دارسات أخريات وضعن في الصدارة تحليلًا نسويًّا للروابط بين البطريركية والرأسمالية وقمع النساء. على سبيل المثال، طورت لوردز بنريا Lourdes Beneria وغيتا سن Gita Sen (1981) تحليلًا ماركسيًّا-نسويًّا للعلاقة بين عملية تراكم رأس المال وتقسيم العمل تبعًا للجنس. وفحصت سن وكارن غرون Caren Grown (1987) الرابطة بين خضوع الجنوسة والأشكال الأخرى من القمع، وجادلتا بأن تمكين النساء كان ضروريًّا للتنمية الاقتصادية في العالم الثالث. أبانت هذه الدراسات عن دور الجنوسة في تقسيم العمل تبعًا للجنس، وألقت الضوء على الأهمية الحاسمة للعمل الإنجابي في تحقيق الرفاهية الاقتصادية. وسارت قدمًا لتغدو إسهامًا مهمًّا في فهمنا لحيوات النساء في الجنوب. ولكنها، على أي حال، ترتكز على أسسٍ من الفكر التنويري، ولا تفحص تصورات التقدم الخطي والحداثة الثاوية في خطاب التنمية.

يستعرض هذا المقال هيكلًا من الأدبيات الصادرة أخيرًا حول النسوية والتنمية المستدامة وبناء المعرفة، التي تتناول تساؤلات حول المرأة والتنمية والتحديث، وذلك في قلب نقد صريح للمشروع التنويري. تتحدى تلك الأدبيات سيادة المنهج العلمي الغربي، وتفكك النموذج الإرشادي الذي يجعل التنمية مساوية للتحديث، ويضفي تطبيعًا على مؤسسات وعمليات الرأسمالية الصناعية ويسوِّغ التدهور البيئي. الأدبيات التي نستعرضها هنا بعد-حداثية بمعنى أن كتابها عن وعيٍ يبحثون عن مقارعة ما يبدو من عالمية لمفاهيم التنوير حول الطبيعة البشرية والعقل والحقيقة، ويتحدَّون ثنائيات العقل-المادة والطبيعة-الثقافة والخرافة-المعرفة، وهي الثنائيات التي ألقت أسس المفاهيم الحديثة للعقلانية والعلم. وفضلًا عن هذا، ترفض هذه الأدبيات البناءات الماهوية والعمومية للنساء لمصلحة الحسابات التي يتمخَّض عنها فهمٌ أكثر ثراءً وعمقًا لطريقة النساء في بناء هوياتهن داخل حدود مادية وخطابية خصوصية ومشروطة معًا.[٤]

وإذ تتَّخذ هذه المناقشات وضعها داخل سياق المساجلات حول العلاقة بين النساء والتنمية المستدامة، فإنها تسلط الضوء على أهمية المادي والرمزي معًا، وتصوِّب الانتباه إلى فكرةٍ مفادها أن البنائية الاجتماعية ليست ضربًا من المثالية. وكذلك، نجد التشديد على السياق والتجسد وتشكيل الهوية يوضح لماذا لم يكن رفض مفهوم الحقيقة التنويري ضربًا من النسبوية. النسبوية غير ممكنة في موضوعٍ واقع ومتجسد. تناولنا أيضًا المساجلة حول ما إذا كانت النسوية بعد-الحداثية تنفي إمكانية بناء تحالفات من أجل الفعل السياسي المنجز. وينبثق حافزٌ عن هذه القراءات، وهو على الرغم من أنه ليس ثمة خاصية ماهوية-بيولوجية أو اجتماعية أو ثقافية، تتقاسمها النساء، خاصية تربطهن جميعًا معًا في قضيةٍ مشتركة، فإن إدراك هذا لا يحول دون تأسيس روابط تاريخية ومعرفية ومتغيرة. وعطفًا على هذا، نرفض الخصائص الثابتة للماهوية من أجل الوصول إلى التنظير السديد لعلاقات القمع المتعددة.

سوف أبدأ بفحص كتاب «النساء والبيئة والتنمية المستدامة: نحو تركيبٍ نظري: Women, the Environment and Sustainable Development Towards a Theoretical Synthesis (Braidotti et al. 1994)»؛ لأن استكشاف هذا الكتاب للعلاقات المتبادلة بين النساء والبيئة والتنمية المستديمة يمكن أن يشكل إطارًا لموضوعاتٍ عديدة ذات أهمية في تلك الأعمال التي نستعرضها. إن كاتبات هذا الكتاب يصلن إلى تركيبٍ نظري عن طريق استغلال عدسات المادية بعد-الحداثية لفحص مجموعات عديدة من الأدبيات، النقد

النسوي للعلم، والبدائل النسوية للتنمية، والإيكولوجيا العميقة، والإيكولوجيا الاجتماعية، والإيكولوجيا النسوية. يشرح الفصل الذي كتبته روزي برايدوتي Rosi Braidotti الخطوط العريضة للحظات الحاسمة والمساجلات المهمة في نقد النسوية للعلم وفي الإبستمولوجيات النسوية، ليلقي الأسس النظرية لتصور الكاتبة للمادية بعد-الحداثية. إنها تجادل بأن ما على المحكّ حقيقة في هذه المساجلات هو ما إذا كان لزامًا على النسويات أن يبقين على الولاء للتقليد الإنساني في التنوير ويبحثن عن توسيع مجال العقلانية العلمية، أم ينبغي عليهنَّ تبنِّي شكل راديكالي للإبستمولوجيا التي تنكر إمكانية الولوج إلى العالم الواقعي بشكلٍ مستقل عن الخطاب. وفيما ترى برايدوتي، فحص الجوانب الدنيا الدنيئة في التركة التاريخية للتنوير — الإبادة الجماعية، والاستعمارية، والعبودية والتدهور البيئي — إنما تتقدم بالرد: ألا إن الموقف بعد-الاستعماري هو الموقف الوحيد الذي يمكن الذود عنه أخلاقيًّا وسياسيًّا.

تعتمد برايدوتي على عمل ساندرا هاردنغ (١٩٩١) ودونا هاراوي (١٩٩١) لكي تجسد بعضًا من المعالم المهمة لإبستمولوجيا راديكالية يمكن أن تنسجم مع المقاربة المادية بعد الحداثية. وفي موضوعٍ يتردد كثيرًا عبر صفحات العمل الذي نستعرضه ها هنا؟ تجادل برايدوتي بأن مثل هذه المقاربة ضرورية لأنه لا يمكن إصلاح المنطق الداخلي للهيمنة بمجرد عكس اتجاه توازن القوى: إن عكسًا من هذا القبيل يترك النقيض الديالكتيكي٥* مصونًا، تكمن ثنائيات الجنوسة في صلب المشروع التنويري، ويتطلب تذويبها أو إعادة النظر فيها إزالة الفوارق في ذلك التراتب الهرمي للقيم وإعادة تشكيل رؤية لذاتية الأنثى، تعترف بمحاورها المتعددة، وكذلك بطبيعة ذات الأنثى التي تتخذ مواضع شتى وتتجسد بأشكالٍ شتى.

التشديد على الطبيعة المتجسدة للموضوع النسوي لا يفضي إلى الماهوية؛ لأن الخبرة الجسدية ليست بيولوجية خالصة، ولا هي اجتماعية خالصة. الجسد هو موضع التقاطع بين الطبيعي والثقافي، ولا يمكن طرح تفسير كامل للجسد عن طريق أيهما، يوعز هذا التشديد بفكرةٍ رئيسية أخرى يتكرر ورودها في هذا العمل: ثنائية العقل-الجسد التي تميز العقلانية الديكارتية بناء محدد ثقافيًّا. إنه جزءٌ لا يتجزأ من رؤية العالم العلمية التي تعتبر الجسم والعالم الطبيعي آلات ميكانيكية، خلوًا من الإدراك والإبداع، وليست تماثل الكائنات العضوية الحية.

ويمضي كتاب «النساء والبيئة والتنمية المستدامة» قدمًا ليتتبع تطور خطاب النساء والبيئة والتنمية (ن. ب. ت). يطوي هذا الخطاب بين جناحيه العديد من مدارس الفكر — النسوية، والبيئية، والمرأة والتنمية — وبالمثل العديد من الحركات الاجتماعية في القاعدة المحلية. إنه يعتلي صهوة نقد لمجمل عملية التنمية ولسيادة الخطاب العلمي الغربي، ويتقدم بمنظورٍ يشدِّد على العلاقات المتبادلة بين البشر ومجتمعاتهم المحلية ومنظومات دعم حياتهم. تأثر خطاب (ن. ب. ت) تأثرًا بالغًا بأعمال نصيرتَي النسوية البيئية فاندانا شيفا Vandana Shiva (1989) وماريا ميس Maria Mies (1988). تطرح شيفا وميس كلتاهما النظريات من موقعٍ يُعلي قيمة العلاقات الجوهرية بين المرأة والطبيعة، ويناصر العودة بالجملة إلى قطاع الزراعة المعيشية كجانبٍ ضروري في أي حلٍّ لمشاكل الفقر والتدهور البيئي. وبينما كان عمل ميس وشيفا تأسيسيًّا في تعيين ما ينجم عن النموذج الغربي للتنمية من صنوف العنف والاستغلال، لا يطمئن كتاب برايدوتي وأخريات إلى ما يضمره من نزعةٍ ماهوية، من حيث تشديده على العلاقة الوثقى بين النساء والطبيعة، وكونه يؤمثل الزراعة التقليدية. وبدلًا من هذا، يجادلن من أجل مقاربة تشبه تلك التي تقترحها بينا أغروال Bina Agarwal (1991) التي تقيم الحجة على أن المسألة المهمة هي تفكيك بنية السلطة التي تعزز الأيديولوجيا البطريركية؟ وتدمج المرأة بالطبيعة؟ وتخلق تقسيمًا معينًا للعمل وفقًا للجنس. أولئك المؤلفات يقدمن تركيبًا نظريًّا من أجل بلوغ هذه الغاية.

ويبدأ كتاب «المنظورات النسوية في التنمية المستدامة Feminist, Perspectives on Sustainable Development (Harcourt 1994b)» بمقال لويندي هاركوت (Harcourt 1994a) يؤطر القضايا في حدود نقد معاصر للتنمية يتحدى لغة خطاب التنمية وما يتضمنه من علاقات القوة. إن الذين يكتبون في هذا التقليد.[٦*] (Escobar 1992, Sachs 1992) يرفضون تسليع البشر وتسليع البيئة ويشددون على أهمية خلق فضاء خطابي من أجل البشر الخاضعين ومعارفهم. ينظر هذا التحليل إلى النساء بوصفهن صوت المقاومة حيث مستودعات المعرفة والإبداع. تشير هاركورت إلى الثنائية المتوارية في حججهم: بينما يلفتون الانتباه للقسمات الثنائية في خطاب التنمية، يبدون وكأنهم يعكسون المقولات ويستحضرون تصورات «العالم التقليدي قبل الحداثي الخيِّر، العالم الثالث المقاوم النبيل، والعالم الصناعي الحديث الشرير، والغربي الجشع الأرعن» (Harcourt, 1994a, 17). تحاج هاركورت بأنه لم يعد من الممكن وضع الطبيعة والتقاليد في مقابل الثقافة

والحداثة؛ لأن البشر أجمعين الآن جزء من عالمٍ تعاظمت تقنياته وحوسبته. وعلى هذا بات من الضروري أن نعيد بناء الثنائية بطريقةٍ تؤكد الجانبين كليهما ونعيد صياغة تصورات العلاقة بينهما بأساليب ليست تراتبية هرمية. تتمسك هاركورت بأن الحداثة، بكل آفاتها الماثلة، يمكن أن تظل خطابًا تحريريًّا في ظروفٍ معينة.

لعل الفكرة المهيمنة على هذا الكتاب هي إمكانية التحرك خارج المتقابلات الثنائية عن طريق فهم أوجه الالتقاء بين الحداثة وأشكال الإدراك التقليدية غير الحداثية. وكمثالٍ بارع على هذا ثمة مقال فردريكا آبفل-مارجلين Frédérique Apffel-Marglin وسوزان سيمون Suzanne Simon 1994. إنهما يتبعان التواصل التاريخي بين قدرة خطاب «المرأة في التنمية» (م. ف. ت) على فهم نساء العالم وقدرة النساء الفيكتوريات على فهم المرأة المستعمرة. ترسم السرديات الاستعمارية نساء المستعمرات في صورة ضحايا التخلف والهمجية في ثقافاتهن. كانت معاملة النساء هي مقياس التحضر، والنسائية البريطانية الفيكتورية هي المعيار الذي تقاس به الأخريات جميعهنَّ، وكان الجانب الأكبر من الحيثيات الأخلاقية للمشروع الاستعماري يتركز في تحرير النساء من قمع ثقافاتهن الخاصة.

تحاجَّ آبفل-مارجلين وسيمون بأن النسوية التي تغذي خطاب (م. ف. ت) تنحدر مباشرة عن النسوية الاستعمارية الفيكتورية. جرى تعريف التقاليد والقيود الاجتماعية بأنها الحواجز التي تحول دون دخول المرأة السوق. وسوف يتأتى تحرير النساء من خلال الحديث والاندماج في الرأسمالية الصناعية. يطرح هذا الخطاب صورةً عمومية لخضوع النساء جعلوها ماهوية ورفعوا من شأن التنمية بوصفها قاطرة استئصال التحيز الجنسي. وعلى هذا النحو يكون قمع النساء، كما هو وارد في الأدبيات الاستعمارية؛ تبريرًا للحاجة إلى التدخل من أجل التنمية وتغيير سبل الحياة بجملتها في الجنوب. في خطاب التنمية البياني، يحتل الفقر المنزلة عينها التي للسوتي أو الحجاب أو الختان — رموز القهر والبطريركية التي لا بد من استئصالها، إذا ما كان للنساء أن يتحررن. مرةً أخرى، نحكم على المرأة في العالم الثالث بمرجعياتٍ تحرر المرأة في العالم الأول: المرأة المستقلة بذاتها، غير المعتمدة اقتصاديًّا على أحد والمتحررة من القيود والالتزامات التقليدية.

وفقًا لآبفل-مارجلين وسيمون، فهْم الغربيين الحداثيين للمرأة غير البيضاء فهْمٌ معيب منقوص لأنه قائمٌ على أساس رفع قيمة نمط من الشخصانية خاص بالرأسمالية

الصناعية؛ فالفرد الحديث هو شخص منفصل عن الأشخاص الآخرين المماثلين له، وفي صراعٍ معهم، يمتلك قدرته الخاصة على العمل وقادر على بيعها في السوق، ويتوفز ضد بيئةٍ خاملة لا بدَّ من استخراج الموارد منها. الجسد جزءٌ من الطبيعة، آلة ميكانيكية تعمل بطاقة المشاعر المحكومة بالعقلانية الديكارتية. لغة النزعة الإنسانية الليبرالية المحدثة — الحقوق والمساواة والاستقلال الذاتي — قائمة على هذا التصور للفرد المسلَّع.

من الناحية التاريخية، تمثِّل قدرة أجساد النساء على الإنجاب بعضًا من المشاكل الخاصة بهذا الإنشاء. بالنسبة إلى النساء، التحكم في قدرتهنَّ على الإنجاب يفضي إلى تسليعها وإمكان اغترابها من خلال الأجور المدفوعة. ويخلق هذا تناقضًا لأن الرجال يصرون على حقوقهم كمشاركين في ملكيات ناتج العمل الإنجابي للمرأة. على هذا النحو جرى اعتبار الإنجاب جانبًا من المجال البيولوجي-الطبيعي، لا يمكنه الوصول إلى عقول النساء. أصبح الإنجاب نشاطًا خلوًا من الوعي والعقلانية. يتضمن هذا الفهم الحداثي انفصامًا أساسيًّا بين العمليات الطبيعية (أو البيولوجية) التي تقوم بها النساء وبين قدراتهن الثقافية (أو الرمزية). وعلى قدر ما يُنظر إلى القدرة الإنجابية كشأنٍ بيولوجي خالص، على قدر ما تظل الهوة بين العالم الإنساني والعالم غير الإنساني غير قابلة للالتئام. الطبيعة وأجساد النساء كلاهما موارد ينبغي التعامل بشأنهما بروحٍ أداتية.

تجادل آبفل-مارجلين وسيمون بأننا إذا استمعنا لأصوات الشعوب غير الغربية، سنستطيع أن نتعلم أساليب غير حداثية للوجود في هذا العالم، أي أساليب لن نعرف فيها ذلك الصدع بين الطبيعة والثقافة، وحيث الأنشطة الولادية للنساء لا تنفصل عن أنشطتهنَّ الثقافية. إنها رؤية للعالم حيث الذات غير منغلقة على ذاتها، بل تنغمس في علاقاتٍ مع الآخرين ومع العالم غير الإنساني. وبالمثل، ليس الجسد آلة ميكانيكية، بل هو بالأحرى مكان تسكنه الأرواح والآلهة، تخلَّق من العناصر ذاتها التي تخلق منها العالم غير الإنساني. إنه أسلوبٌ للحياة لا يُعلي من شأن الطبيعة فوق الثقافة، بل بالأحرى يصف طريقة للوجود من دون القسمة الثنائية بين الإنساني والعالم غير الإنساني، بين رفاهة الإنسان ورفاهة البيئة.

تستكشف ماريا-ليزا شفانتس Marja-Lüsa Swantz (1994) مؤثرات تخطيط التنمية على المجتمعات المحلية الأمومية في جنوب تنزانيا، المجتمعات المحلية التي هي تقليدية أو غير حداثية، بالمعنى الذي وصفته آبفل-مارجلين وسيمون. تسوق شفانتس الحجج على أن التنمية كثيرًا ما تخلق تناقضات في حياة الناس غير قابلة للفكاك. وعلى

الرغم من رغبة التنزانيين في اللحاق بالحياة الحديثة، فإنهم يخشون فقدان القدرة على بعث الحياة الجديدة في مجتمعاتهم المحلية. بالنسبة إليهم، مشروع بعث الحياة الجديدة رمزي وفيزيقي، ولحاقهم بالحياة الحديثة يحمل تهديدًا لبعث الحياة الجديدة ولاستمرارية الحياة. تضع شفانتس إطارًا لهذه القضية بلغة خبرات النساء الجسدية، وتتخذ مثالًا من محاولات إعادة تدريب القابلات التقليديات على الممارسات الطبية الحديثة، الفلسفة الكامنة خلف هذا البرنامج هي تعزيز الاعتماد على الذات والتدخل بأقل قدرٍ ممكن في الممارسات التقليدية. تحدث الولادة عادة في المنزل، ووفقًا للتقاليد، تتقدم الأسرة بالأدوات وتكافئ القابلة بالجعة والهدايا. على أي حال، لا تتلقى النساء اللاتي يُعاد تدريبهن أجرًا من الحكومة ولا مكافأة من الأسر، ولا يتم حتى تزويدهن بالأدوات. إن التدريب الطبي الغربي، في نظرة مجتمعهن المحلي، ومهما كان في حده الأدنى، ينقل القابلات من دائرة بعث الحياة الجديدة، ويحيلهن إلى الدائرة المحدثة؛ دائرة الإنجاب؛ وبالتالي يفصلهن عن علاقات مجتمعهن المحلي والمسئولية التي يتقاسمها.

يستخدم تحليل شفانتس دراسة هذه الحالة وحالات أخرى لإلقاء الضوء على التصادم بين أنساق المعرفة التقليدية والمحدثة. وحجتها هي أن تكامل الأنساق المعرفية يستغرق وقتًا، وما لم تتغير أنساق المعرفة المهيمنة، تكون الأنساق التقليدية مهددة بخطر الزوال قبل أن تأخذ الوقت الكافي لتصبح جزءًا لا يتجزأ من التغير. بالنسبة إلى المجتمعات التقليدية، يمثل هذا الفقدان خطرًا يهدد صميم معنى الحياة، و«لا بد من إدراك أن استمرارية الحياة ذاتها مهددة ما لم تعطِ قوى بعث الحياة الأولوية على قوى الإنتاج وقوى السوق» (Swantz 1994, 105). لا يمكن أن تنجح التنمية إذا فُهمت فقط في حدود الإنتاج السوقي والاستهلاك؛ لأن هذا النمط من الفهم المحدود يعزز السياسات التي تهدد الأسس الوجودية للناس وقدرتهم على أن يحيوا حيواتٍ ذات معنى.

أما مقالات كتاب «النسوية/ما بعد الحداثة/التنمية (Feminism/Postmodernism/Development (Marchand and Parpart 1995))»، فتتناول السبل التي يستطيع الفكر النسوي بعد-الحداثي أن يساهم من خلالها في بناء خطاب للتمكين والتنمية التحويلية. إنها تدعو إلى استجواب دَور خبير التنمية، واستقصاء الصلات بين السيطرة على الخطاب وبين مزاعم السلطة، واستعادة معارف النساء وأصواتهن ورفع قيمتها. هذه الاستعادة مشروعٌ معقد يفضي إلى تحليلٍ لكيفية بناء النساء لهوياتهنَّ داخل القيود المادية والخطابية التي تقيِّد حيواتهن. تجعل هذه المقالات من مفهوم «المرأة في العالم الثالث»

مفهومًا استشكاليًّا، ويتبنى مقاربة تتجنَّب الماهوية وتعترف بالهويات المتعددة وبالمحاور — العرق، الطبقة، السن، الثقافة — التي تشكل حيوات النساء. تتناول هذه المقالات أيضًا قضية كيفية بناء تحالفات فعَّالة للعمل من أجل التغيير المادي، حينما تكون الهويات متشظية والمعارف جزئية ومنصبَّة على حالةٍ معينة.

يُلقي مقال ميتو هيرشمان Mitu Hirshman 1995 الضوءَ على النسوية بعد-الحداثية، وكيف تستطيع أن تُجلي العمومية والماهوية. وقد تكونان مطمورتين في إبستمولوجيا الموقف النسوي عن غير قصد. تعرض هيرشمان مناقشةً نقدية لدراسة سن وغرون المتخصصة والمشهودة «التنمية والأزمات والرؤى البديلة Development, Crises, and Alternative Visions (Sen and Grown 1987)»[٧] تجادل سن وغرون بأنه بينما يشكل النساء غالبية الفقراء والأكثر حرمانًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا، فإن عملهنَّ هو الذي يضفي الصلة الإنسانية على توفير مصادر الغذاء والماء والطاقة لبقاعٍ عديدة في العالم؛ لذلك ينبغي أن ينطلق التخطيط التنموي من موقف النساء الفقيرات. تعترف هيرشمان بأن المشروع الذي انشغلت به سن وجرون لهو مشروعٌ نبيل؛ إنه تحسين الوضع البشري، الهدف الأقصى للمشروع الإنساني. وبالنسبة إلى العمل العالمي للنسويات لتحقيق هذا الهدف، السؤال الشائك يدور حول كيفية تفعيل إصلاح ذات البين فيما نفترضه من طبيعةٍ عمومية للقهر الجنوسي، وبين خبرات النساء الفردية العينية. تتوشج هذه الخبرات في صلب عضوياتهن في طوائف اجتماعية وسياسية شتى، وبالمثل كذلك في إسهامهن في ممارساتٍ ثقافية وأشكال رمزية شتى. الإجابة عن هذا السؤال عند سن وجرون، وبالمثل كذلك عند العديد من المنظِّرين والنشطاء النسويين، تتمثَّل في الاعتماد على المعارضة المشتركة للاضطهاد الجنوسي وللتراتبية الهرمية. بالنسبة لأولئك المنظِّرين، تقسيم العمل بين الجنسين يوفر أساسًا لتفهم ذاك الاضطهاد.

تسوق هرشمان الحجج على الإدانة بالماهوية التي يحملها طرح التقسيم الجنسي للعمل كمقولةٍ عمومية كونية تشكل تصنيفًا للنساء. إنها ماهوية قائمة على عمومياتٍ سوسيولوجية وأنثروبولوجية، تشكِّل التقسيم الجنسي للعمل. هذه الاستراتيجية خاطئة؛ لأنها تفشل في الإقرار بأن مفاهيم العمل والإنتاج ذاتها تضرب بجذورها في ثقافة الرأسمالية والحداثة، وهي لهذا غير ملائمة في أداء مهام توصيف المجتمعات غير الحداثية. وفضلًا عن هذا، تتضمن تلك التصنيفات أيديولوجيا إنتاجية ترى البشر كعمالةٍ تسعى إلى تحقيق غرضها في غزو الطبيعة. تفضي هذه الأيديولوجيا إلى اعتقادٍ ضمني مفاده أن

الحاجات المادية تشكل المُحدِّد الأوحد للوجود الإنساني، وهذا الاعتقاد يهبط بما هو ثقافي ورمزي إلى مرتبة الدرجة الثانية.[٨*]

العديد من المقالات التي تشكِّل هذا الكتاب تتحدث عن أهمية الثقافي والرمزي في تفهم الاستراتيجيات المادية والخطابية معًا التي تستخدمها النساء غير الأوروبيات في العالم بعد-الصناعي وبعد-الاستعماري. مثلًا، يحلل مقال كاترين ريسيغييه Catherine Raissiguier (1995) عملية تكوين الهوية لدى فتيات الطبقة العاملة من أصولٍ جزائرية في مدرسةٍ فرنسية. يحاول هذا المقال الاستفزازي أن يرسم أطر تحليل لاماهوي لبناء الذاتية، يفسح المجال لفاعلية أولئك الشابات وكذلك يعترف بوجود الحدود المادية والخطابية التي يشكلن ذاتيتهنَّ داخلها. إن موضع أولئك الفتيات لهو في صلب تقاطع طرق خطابات عديدة متنافرة. وحلول أولئك الفتيات المتعين في هذا الموضع يخلق إمكانية الوعي المتمرد وفي الوقت نفسه يجعلهنَّ مشدودات لبعض القيم التقليدية في مجتمعاتهنَّ المحلية. يبين تحليل ريسيغييه أن الاهتمام الإمبيريقي المحكم بعملية تشكيل الهوية قد يجعلنا مستطيعين استكشاف ما يتجاوز الثنائيات المحددة في المقاومة-التكيف والحرية-الحتمية، ومستطيعين تفهُّم كيف أن حدودًا معينة مادية وخطابية تؤطِّر النضال من أجل إعادة خلق الهويات، بين النساء الشماليات والنساء الجنوبيات معًا.

تتحدى مقالات كتاب «نقض استعمارية المعرفة: من التنمية إلى الحوار Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue (Apffel-Marglin and Marglin 1996)» مزاعم العقلانية الديكارتية بالعمومية، وذلك عن طريق تبيان السياق التاريخي المعين لهذا النمط من العرفان، ووضعه في مقابلةٍ مع أشكالٍ أخرى من العرفان تضرب بجذورها في سياقاتٍ ثقافية مختلفة، وخلق فضاء خطابي للتنظير للمعارف الحداثية بوصفها شكلًا خاصًّا من أشكال المعرفة المحلية. ثمة فكرة رئيسية مشتركة بين هذه المقالات، وهي أن القسمة الأنطولوجية بين العقل وبين العالم والجسد، الأساسية في العقلانية الديكارتية، إنما هي بناءٌ ثقافي تاريخي متعين كأحرى من أن تكون حقيقة كونية، والفكرة الرئيسية المشتركة هي الأخرى هي التمييز الإبستمي/التقني الذي اصطنعه ستيفن مارجلين Stephen Marglin،[٩*] يشير الإبستمي episteme إلى المعرفة المجردة التحليلية، القائمة على الاستنباط المنطقي من المبادئ الأولى. وفي مقابل هذا، يكون التقني techne هو المعرفة العينية، المختصة بالطبيعة ووثيقة الارتباط بالزمان والمكان، المحك الإبستمولوجي للتقني هو الكفاءة العملية وليس صحة المنهج.

يوضح مقال ستيفن مارجلين (١٩٩٦) التفاعلات بين العلم وأيديولوجيا العلم والاقتصاد السياسي في التنمية والانتشار العالمي للتقانة المتقدمة في الزراعة ونشأة الثورة الخضراء. تمخضت الثورة الخضراء عن ازديادٍ هائل في إنتاج الغذاء، ولكن في مقابل ثمن بيئي واجتماعي باهظ. تقلصت معها القاعدة الجينية بشكلٍ خطير، وتزايد الاعتماد على الماء، وعلى الأسمدة الكيميائية والمبيدات الحشرية، وتبدلت العلاقيات الاقتصادية الزراعية. وكما يبين مارجلين، على الرغم من وجود طرق بديلة لزيادة الغلال ونقاد موقرين للتقانة المتقدمة، فقد تم تجاهل هذا وذاك. تتضمن الطرق البديلة لفت الانتباه للممارسات المحلية والإيكولوجيات. على أي حال، كانت تلك الممارسات جزءًا من الثقافات القروية التقليدية، وكان صناع السياسات مفتونين بالعلم والتقانة لدرجةٍ منعتهم من أخذها مأخذًا جادًّا. وفضلًا عن هذا، نجد البذور المهجنة التي هي أساسية في الزراعة عالية التقنية تستلزم إعادة إنتاجها من جديدٍ مع كل جيل، لتصنع دورًا مستجدًّا لشركات البذور وفرصًا مستجدة للتربح من تسليع المعرفة وإضفاء الطابع التجاري على الزراعة.

يضع مارجلين تفسيراته في إطار مصطلحات التفاعل بين إبستمية الخبير وتقنية المزارع. ويجادل مارجلين بأن مجمل المعرفة والفعل مزيجٌ من الإبستمي والتقني معًا. تنشأ خصائص الإمبريالية والهيمنة للعلم الغربي حين تأبى الإبستمية أن تكون تابعة للكوزمولوجيا،[١٠*] وتفترض أنها هي ذاتها كوزمولوجيا، نظرية للواقع. وعلى هذا النحو لا تدع مجالًا لأنساق المعرفة الأخرى، ولا تفسح حيزًا لتقنيةٍ محلية أو معينة. إنها إبستمية من حيث هي كوزمولوجيا تحول دون التعايش السلمي للعلم الغربي مع أنساق المعرفة الأخرى.

في كتاب «العقلانية والجسد والعالم: من الإنتاج إلى بعث الحياة Rationality, the Body, and the World: From Production to Regeneration (1996)» تقدم آبفل-مارجلين للقارئ الحيوات والخبرات المعاصرة غير-الحداثية للقرويين في قرية أوريا بالهند. وكتوطئةٍ لعرضها، تقدم موجزًا تاريخيًّا لنشأة العقلانية الديكارتي من أجل إبراز الطبيعة الثقافية والتاريخية المتعينة لمقولاتٍ من قبيل «البيولوجيا» و«الطقوس». في الفكر الغربي، يقف البيولوجي أو الطبيعي كمقابلٍ للثقافي أو الرمزي، وهو على هذا النحو مقولةٌ خلوٌ من الإدراك. وبالمثل الطقوس مقولةٌ خلوٌ من الفعل العقلاني المؤثر. تجادل آبفل-مارجلين بأن تلك المقولات خاصة بالعقلانية الديكارتية، وأن استخدامها كأنها محايدة وكونية عامة، إنما هو انتهاكٌ مستتر لأشكالٍ مختلفة من الواقع، يسلبها

إمكانية النظر إليها كبدائل للحداثة. باحثون من مشارب شتى عملوا على استكشاف العلاقة بين نشأة العقلانية الديكارتية وتسليع النفس والرأسمالية الصناعية. وما يجعل عرض آبفل-مارجلين فريدًا هو تحليلها للتناقضات التي خلقتها هذه العملية بالنسبة إلى النساء والدور المحدد للجسد في خلق تلك التناقضات.

تجادل بأن الأنثروبولوجيين حينما صادفتهم تلك الثقافات التي لا تفصل بين مجال الطبيعي ومجال الثقافي، باتت تلك الثقافات بشكلٍ عام يُنظر إليها على أنها شكلٌ أدنى من المعارف المحلية البدائية. يضرب هذا الموقف بجذوره في الفكرة الخاطئة القائلة إن ثنائية العقل-الجسد في العقلانية الديكارتية بنية كونية وليست بنية ثقافية. تبدي ثقافات أخرى غير حداثية أن البيولوجيا حين ينغرس فيها العقل، تتماوه الحدود فيها بين العقل والجسد، وتتسايل الأجساد وتتلاشى الثنائية. إن الطبيعة شيءٌ ما مسَّه العقل البشري وتحول من جانبه. تنظِّر آبفل-مارجلين لمهرجان الحيض (راجا باريا) بين القرويين في أوريا كنموذجٍ للإدراك في ثقافةٍ لها مفهوم للنفس غير تسليعي ونمط للإدراك غير ديكارتي.

يحتفل المهرجان بالحيض السنوي للإلهة هاراساندي. تتردد ممارسات المهرجان في الدورة الشهرية للنساء. اتباع هذه القواعد والممارسات يضمن استمرارية الحياة؛ لأنه بالنسبة إلى القرويين في أوريا، الهوية الواحدة للنساء والأرض والإلهة جوهرية كأحرى من أن تكون رمزية. ليست مسألة معتقد فحسب. إنها ما أسمته آبفل-مارجلين «الإدراك المفعل». يتجسد الإدراك المفعل وينشأ عن النشاط البشري المتفاعل مع الآخرين ومع العالم. الحيض ومراقبة قواعد الحيض، كلاهما يجعل النظام الإنساني متراكبًا على نظام الفصول ويضمن نظام الحياة واستمراريتها (من المهم ملاحظة أن الرجال أيضًا لهم دور في هذه الممارسات). بدلًا من أن تكون الطبيعة أو البيئة شيئًا ما مُسلَّمًا موضوعيًّا، فإنها تنشأ عن التفاعل بين الناس، ذكورًا وإناثًا وبين العالم. إذن، الإدراك المفعل إبستمولوجيا، يعلو على ثنائيات العقل-الجسد، الثقافة-الطبيعة، الذهن-العاطفة، الرمزي-المادي، التي تتضمنها العقلانية الديكارتية، وتعمل على تذويبها.

ليست الرسالة التي خرجتُ بها من الأدبيات التي نوقشت في هذا المقال هي أننا ينبغي أن نستبدل بالعقلانية الديكارتية الإدراك المفعل، ونستبدل بالإبستمي التقني، بل هي أن قراءة أساليب غير حداثية للوجود في العالم قراءة خلاقة متعاطفة يمكن أن يعيننا في بناء إبستمولوجيات راديكالية تتمخَّض عن أساليب غير مهيمنة لإنتاج المعارف. إن هذه

الإبستمولوجيات والمنهجيات المستجدة ضرورية إذا ما كان للنساء والرجال من مختلف الطبقات والإثنيات والمواقع الثقافية أن ينخرطوا في مشاريع تحررية جماعية من دون إعادة إنتاج نماذج للتراتبية الهرمية والهيمنة. الفقر والديون في العالم الثالث والتدهور البيئي الحاد والعلاقات غير المتساوية بين الشمال والجنوب هي جزء لا يتجزأ من الميراث التنويري. تحتاج إلى حلول هذه المشاكل إلى أن تتأتى من مواقف نسوية تفكك ذلك الميراث وتُعلي من قيمة أنساق المعارف المحلية من دون إضفاء الصبغة الرومانتيكية عليها.

هوامش

(١) لقراءاتٍ أوسع انظر إسكوبار (Escobar (1995. تقدم دراسته المتخصصة في هذا الموضوع «مواجهة للتنمية» Encountering Development بحثًا نقديًّا لخطاب التنمية وممارستها. إنه يبحث التنمية من حيث أشكال المعرفة التي تضع تعريفًا لها، وأنساق السلطة التي تحكم ممارستها، وأشكال الخضوع التي تترسخ بفعل ممارساتها الخطابية.

(٢) *(م. ف. ت) هي الحروف الأولى من العنوان (المرأة في التنمية)، والمقابل العربي للحروف WID التي وضعتها الكاتبة، وفيما بعد سيتكرر اختصار الإشارة بالاقتصاد على الحروف الأولى. [المترجمة]

(٣) *وكيف يستجوبنها أو يستجوبن قيمها وأهدافها؟ وقد كان النسويون والنسويات الليبراليون هم الذين قاموا بصياغة وتطوير باراديم أو النموذج الإرشادي لـ «المرأة في التنمية» (م. ف. ت). [المترجمة]

(٤) انظر (Chandra Mohanty 1991, 1995) في تحليلٍ بليغ للبناء الخطابي لـ «نساء العالم الثالث» في نصوص النسوية الغربية.

(٥) *الديالكتيك أو الجدل، منهاج وضعه هيغل في صورةٍ مثالية، وتبعه ماركس في تطبيق مادي له: يعني معالجة الأمر عبر مراحله الثلاث التي تتمثل في الانتقال من: (١) القضية، إلى (٢) نقيضها، إلى (٣) مركب جدلي شامل يجمع خير ما في القضية ونقيضها ويتجاوزهما إلى الأفضل. يمكن أن يتحول هذا المركب بدوره إلى قضيةٍ تنقلب إلى نقيضها، ثم المركب الشامل، وهكذا دواليك. وعلى هذا الأساس ذهب ماركس في ماديته الجدلية الشهيرة إلى أن عصر الإقطاع انقلب إلى نقيضه الديالكتيكي وهو عصر البرجوازية، ليغدو العصر الشيوعي خير ما في النقيضين ويتجاوزهما إلى الأفضل، وهو عصر آتٍ حتمًا من

حيث هو المركب الجدلي الذي لا بد أن يتمخض عنه انقلاب القضية إلى نقيضها. الماركسية أشهر تطبيق للمنهج الديالكتيكي أو الجدلي. على أنه منهاجٌ يثبت فعاليته في تناول ظواهر شتى، من الأمثلة على هذا تطور تفسير طبيعة الضوء من التفسير الجسيمي إلى نقيضه وهو التفسير الموجي، إلى المركب الجدلي وهو التفسير المزدوج. مثالٌ آخر، المادية المفرطة في اليهودية انقلبت إلى نقيضها الجدلي (الديالكتيكي) في روحانية المسيحية، ليمثل الإسلام مركبًا جدليًّا يجمع خير ما في القضية ونقيضها. يثبت المنهج الجدلي كفاءته لا سيما في معالجة الظواهر الإنسانية حيث لا يعود التغير والتقدم مجرد سلب بسيط أو عكس ميكانيكي. [المترجمة]

(٦) *ها هنا لا بد من الخروج عن نون النسوة، لأنها سوف تتحدث عن كل الذين يكتبون في هذا المجال، رجالًا ونساءً، وهذه الجملة تحديدًا مرجعها الموثق أرتورو إسكوبار وهو رجل أنثروبولوجي وناقد اجتماعي بعد-بنيوي، سيتعرض له الفصل المقبل بتفصيلٍ أكثر. [المترجمة]

(٧) دراسة سن وغرون (1987) Sen and Grown المتخصصة في هذا الموضوع كانت تكليفًا من جماعة DAWN؛ أي بدائل النساء للتنمية من أجل حقبةٍ جديدة Development Alternatives with Women for a New Era، وهي جماعة من النشطاء والباحثين وصناع السياسات، تشكلت الجماعة من أجل تحديد قضايا التنمية من منظورات النساء، وتم التكليف بهذه الدراسة المتخصصة في الإعداد لمؤتمر الأمم المتحدة لختام عِقد المرأة العالمي في نيروبي.

(٨) *هذه الإدانة لاعتقادٍ يعطي الأولوية للاحتياجات المادية، والانتصار لأهمية الثقافي والرمزي، وهو اتجاهٌ بات الأكثر شيوعًا في النسوية الراهنة. يفيدنا بأن الكاتبة دروسيلا باركر لا تتعاطف كثيرًا مع النسوية الماركسية والاشتراكية، من حيث إن الماركسية بالذات تؤكد أن كل ما هو ثقافي ورمزي مجرد بنية فوقية، وفي البنية التحتية الفاعلة تكمن الاحتياجات المادية، إن منطلق دروسيلا باركر الأساسي هو ما بعد الحداثية. [المترجمة]

(٩) *هو أستاذ الاقتصاد في جامعة هارفارد العريقة، وواحد من أصغر من تبوَّءوا منصب أستاذ متفرغ فيها، وعضو في مجلس المستقبل العالمي الذي تأسس في هامبورغ بألمانيا في العام ٢٠٠٧م، ليرشد السياسات ذات المرامي المستقبلية، عني عنايةً بالغة بنقد وتفكيك الاقتصاديات الاستعمارية أو بالأحرى فضحها، وكان في هذا فيلسوفًا بقدر ما هو عالم اقتصاد. لقد شغل الأوساط الأكاديمية منذ أن نشر بحثه «ماذا يفعل أرباب العمل؟ What do bosses do» في العام ١٩٧٤م، فضلًا عما تلاها، وهو متزوج من عالمة

الأنثروبولوجيا الثقافية فردريكا-آبفل مارجلين، التي ورد ذكرها وذكر أعمال لها فيما سبق، وسيرد فيما هو آت، فضلًا عن أنها تشاركه تحرير الكتاب المطروح آنفًا للمناقشة، وتشارك في الكتابة فيه، هذان الزوجان الرائعان ثنائي بعد-استعماري بكل ما في الكلمة من معنى، إنهما ثنائية إيجابية وردت ضمنًا في سياق فصل يرصد ثنائيات سلبية جمة في الحداثة والتنوير والاستعمارية. [المترجمة]

(١٠) *الكوزمولوجيا cosmology علم الكونيات أو علم الهيئة، علم نظام الكون أو هيئته العامة المنتظمة. [المترجمة]

الفصل الحادي عشر

مقاومة حجاب الامتياز: مد جسور الهويات كسياسةٍ أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية

آن فيرغسون

سياسات جسر الهوية ترياق ضروري لسموم علاقات الإمبريالية-الجديدة.

آن فيرغسون

الباحثون ومقدمو الخدمات التنموية من أهل الشمال الذين يعتنقون نظرياتٍ حداثية للتنمية في سبيل تفهُّمهم ومساعدتهم أقطارًا وشعوبًا من أهل الجنوب يتجاهلون ما يخص هذه الشعوب من منطلقاتٍ للمعرفة غير الكونية ومصالح راسخة. فهم يرفضون الأخلاقيات الكونية من أجل أخلاقيات موجهة إلى موقفٍ معين، وفي غضون هذا نجد أن نموذج التمكين التنموي المهيأ من أجل مساعدة المرأة في الجنوب على أساسٍ بعد-استعماري يتطلب سياسات مد جسور الهوية من أجل تزكية الديمقراطية التشاركية وتحدي سلطة المعارف الشمالية.

(١) الاحتياج إلى جسر الهويات

يتمسك عددٌ من الباحثات النسويات المعنيات بقضايا التنمية العالمية (راجع آخرين من بينهم Calás and Smircich 1996; Harding 1998) بأن أولئك الذين يمولون الخدمات الاجتماعية المقدمة من الشمال، والباحثين بشكلٍ عام الذين يحاولون التدخل في وضع

البشر في بلدان الجنوب، إنما يواجهون تحديات أخلاقية خطيرة ...[١] جحافل من أولئك البشر، سواء كانوا من السكان الأصليين المحليين في بلدان الجنوب أو الذين يعيشون منهم في بلدان الشمال، يتلقون تمويلاتٍ من الحكومات والمؤسسات والشركات في أوروبا وأمريكا الشمالية، أو تمويلًا قائمًا على مصادر فيها، أو يتلقون الجانب الأكبر من أموالهم من هذه المصادر. التمويل الخارج من هذه المصادر ينزع إلى أن يكون نابعًا من أولئك البشر المتميزين وينزع إلى أن يتَّجه صوب البشر الأقل تميزًا؛ ومن ثم يثير خطر التواطؤ في إنتاج المعارف التي تعلي من قيمة الوضع الماثل من انعدام المساواة اقتصاديًّا وجنوسيًّا وعرقيًّا وثقافيًّا.

وبالصورة التي يتم بها إعداد معظم مشاريع البحوث الاجتماعية، يشارك الباحثون في عمليةٍ محكومة بحيث تجعلهم جزءًا من فريق خبراء في «مواد تُدرس للمعرفة» يبحثون أناسًا آخرين بوصفهم «موضوعات للمعرفة». حتى حينما يتأتى التمويل من منظماتٍ غير حكومية (NGOs)، من قبيل جماعات كنيسية أو منظمات تقدمية، فإن الأجور التي يتلقاها أولئك الباحثون والمقالات والكتب التي يكتبونها في الأغلب تخلق وتحفظ تفاوتًا طبقيًّا اقتصاديًّا بين الباحثين أنفسهم وأولئك الذين يدرسونهم. وعلاوة على هذا، فإن غالبية الباحثين ومقدمي الخدمات الاجتماعية من الشمال، حتى وإن كانوا مناهضين للإمبريالية ومناصرين للعدالة الاجتماعية، يغشاهم أفقٌ من الجهالة يخيم على «الآخرية» في ممارساتهم الخاصة وعلى الامتيازات التي تشوه ممارساتهم هم في البحث وفي تقديم الخدمات.

لقد أقمت الحجَّة في مقالٍ سابق (Ferguson 1996) على أننا في حاجةٍ إلى الربط بين الانتقادات الأخلاقية والسياسية لسياسات الهوية النسوية المؤسسة على فروضٍ حداثية، وبين النقد بعد-البنيوي لباحثين، نحن أنفسنا من بينهم، ينخرطون في إنتاج بحث أكاديمي أو سياسي يخلق «سلطة/المعارف». في ذلك المقال وضعت تخطيطًا سياسيًّا/أخلاقيًّا لما أسميته «بناء جسور الهويات»، وهو عملية استجواب-ذاتي وممارسة لرفض وإعادة بناء هوياتنا الاجتماعية المسلم بها في سياق إنتاج المعارف الجديدة. تتطلب مثل هذه السياسة-الأخلاقية فهمًا للسياسات النسوية العالمية من حيث هي عملية للربط البيني وإنتاج معارف تعددية قائمة على كلٍّ من التفهُّمات والأفعال في السياق المحلي وعلى بعض المقولات التحليلية أو المنطلقات العامة المشتركة.

أما في هذا المقال، فإني أُجمل النقود النسوية وبدائل نماذج التنمية الحداثية وفرضياتها الأخلاقية المطروحة في ذلك المقال السابق. وأمضي قدمًا لأدرس بشكلٍ أكثر

اكتمالًا ما تنطوي عليه سياسات مد جسور الهوية وكيف أنها قائمة على فلسفةٍ أخلاقية أكثر تموضعًا وتقاوم ناموس الأخلاقية الحداثية.

(٢) أخلاقيات الحداثة وتأثيرها في التنمية

الباحثون من الشمال، وكذلك الذين درسوا فيه أو تأثروا بأفكاره، يتشاركون بشكلٍ عام في مجموعةٍ من الفرضيات الأخلاقية والسياسية والميتافيزيقية المأخوذة من التنوير الأوروبي والتي يُطلق عليها اسم «الحداثة». وأيضًا لم يقتصر التشارك في هذه الفرضيات الحداثية على مفكري التيار السائد الذين هم من ناحيةٍ أخرى يختلفون اختلافًا شديدًا حول السياسة الاقتصادية والاجتماعية، بل أيضًا تتشارك فيها غالبية الباحثات النسويات. تدعم تلك الفرضيات أخلاقيات التقدم التي تكمن وراء إضفاء مزيد من المشروعية على ممارسات التمويل، ليس فقط ممارسات المؤسسات المهيمنة مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، بل كذلك ممارسات المنظمات غير الحكومية شمالية الأرومة التي تمول مشاريع التنمية في الجنوب.

تقوم رؤية العالم الحداثية على أساسٍ من المعتقدات التالية: أن الطبيعة الإنسانية رشيدة وتبحث عن مصالحها الذاتية، وأن كل فردٍ إنساني، ذكرًا أو أنثى، له حقوق إنسانية فطرية بصرف النظر عن أصول ثقافته، وأن التنمية الاقتصادية الرأسمالية جيدة لأنها تؤدي إلى التقدم، وأن مثل هذه التنمية على المدى البعيد سوف تفيد البشر أجمعين، وأن الأخلاقيات والمعارف الإنسانية يمكنها أن تتطور من منطلقٍ كوني غير متحيز. بطبيعة الحال، الحق في التمثيل العادل في حكومةٍ دستورية والحق في الحصول على استثماراتٍ في السوق الرأسمالية لم ينطبقا أبدًا على البشر أجمعين. وفي مراحل تاريخية مختلفة، جرى إنكار المواطنة الكاملة عن جملة السكان الأصليين وعن العبيد وأحفادهم وعن النساء وطبقات العمال والمهاجرين، بالتالي إنكار استحقاقهم لكامل حقوق الإنسان، على أساس أنهم ليسوا بشرًا بالمعنى الكامل. ومع هذا، فإن حركات اجتماعية عديدة من أجل العدالة، من قبيل حركة محو العبودية abolitionism وحركة المرأة وحركة الحقوق المدنية وحركة العمال، استخدمت زعم الليبرالية الكلاسيكية أنها تتقدم بأساسٍ لأخلاقيات كونية للعدالة، وذلك لكي تطالب بمد نطاق حقوق الإنسان لتشمل البشر جميعًا. وعلى هذا النحو قدمت النظرية طريقةً للطعن في الممارسة المتحيزة لهذه الجماعات الحاكمة التي تنكر تلك الحقوق على الذين يخضعون لها.

وبينما يتمثَّل الجانب الإيجابي لهذه الفرضيات في أنها تربط الإيمان بالمساواة الأساسية بين البشر، فإن جانبها السلبي يتمثل فيما تتضمنه من أن البلدان الأكثر تطورًا من الناحية الاقتصادية (بمغزى الأسواق الرأسمالية). ولهذا السبب ذاته، قطعت شوطًا أبعد مما قطعته البلدان الأخرى على الطريق نحو المثال الإنساني الرشيد للتقدم والمساواة. وهذا يوعز بأن العلاقة البطريركية [الأبوية] بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب لها ما يبررها أخلاقيًّا؛ فالأمر كما أوضحه جون ستيوارت مل، من أن كامل الحق في الحرية الإنسانية ليس مطروحًا للذوات الإنسانية «في قصورها وعدم نضجها» أو طفولتها، وقد اعتقد أن هذا يصدق على أولئك الذين يحيون في المجتمعات قبل-الصناعية (Mill [1859] 1975).

معلقون من مشارب مختلفة عارضوا الباحثين الحداثيين من أهل الشمال لأنهم يتجاهلون مصالحهم هم المتحيزة للغاية في إنتاج معارف «خطاب التنمية» (Escobar 1995; Harding 1998; Mohanty Russo, and Torres 1991) وبالمثل كذلك، أجادل هنا بأن تلك الفرضيات الخطابية الأخلاقية الحداثية أعمت مثل أولئك الباحثين، ومن ضمنهم النسويون الغربيون، عن فهم تواطئنا الأخلاقي في استبقاء علاقات الاستعمارية الجديدة المهيمنة بين الشمال والجنوب.

داخل النموذج الإرشادي الحداثي ثمة تبريران أخلاقيان أساسيان لإضفاء المشروعية على أي استراتيجية: فإما المقاربة الكانطية القائمة على حقوق الإنسان والمبادئ العامة، أو المقاربة النفعية القائمة على دعاوى تحقيق أقصى قدر من السعادة لجميع أو معظم المعنيين مقارنة بالبدائل الأخرى.[٢] تبدأ هاتان الاستراتيجيتان التبريريتان كلتاهما مما أسماه ميشيل فوكو مقاربة «ناموس الأخلاقية code ethics»، ما دامتا تفترضان أننا نستطيع تطوير أخلاقيات كونية قائمة على ناموس اتباع مبادئ عامة ينبغي تطبيقها على أي سياق أو قواعد عامة مأخوذة بحكم التجربة نفترض أنها بدورها تعزز السعادة العامة في هذه النوعية من السياق (Foucault 1985).[٣]

الثقافات الشمالية والأديان والمؤسسات الاجتماعية المتأثرة بالشمال تعمل على التنشئة الاجتماعية لأهلها في ظل ناموس مُعمَّم للأخلاقية، سوف يساعد بعد ذلك على تشكيل أفق جهالة الباحثين المتأثرين بها. يسمح هذا الناموس للباحثين ومقدمي الخدمات من مثل تلك السياقات بأن يتجاهلوا ما هو محل للارتياب في الأعم الأغلب، أي علاقاتهم السياقية مع البشر الذين هم موضوعات أبحاثهم والذين يتلقون خدماتهم. يجب أن تطور الباحثات

النسويات أخلاقيات أكثر سياقية قائمة على التفهُّم الموضعي وليس على ناموسٍ معرفي كلي (Walker 1989). على تفكير حواري وليس على تفكير تمارسه الأنا وحدها (Jaggar, 1997). وبالمثل كذلك على «ممارسات الحرية»، وهذا يعني ممارسات الذات لإعادة بناء المرء لفهم ذاته وللعلاقات الأخلاقية مع الآخرين (Foucault 1985, 1989).

وفي مقابل المعتقدات الحداثية حول الطبيعة الإنسانية، فإن مقاربة النسوية، المادية التاريخية والجماعاتية communitarian الراديكالية، من شأنها أن تقيم الحجة على أن الطبيعة الإنسانية متأصلة في المجتمع بوصفها أحرى من أن تكون متأصلة في المصالح الذاتية (قارن Ferguson 1995). وكشأن الماركسية الكلاسيكية، الدعوى هي أن الطبيعة الإنسانية ذات بنية اجتماعية وتاريخية. وهكذا تكون «المصالح الذاتية الرشيدة» بوصفها مقابلة لـ «مصالح جاري» أو لـ «الخير الجمعي» مفاهيم لا تتطور إلا تحت ظلال الرأسمالية الغربية، وليست مفاهيم كونية. إن الطعن في الحجج الاقتصادية القائمة على الطبيعة الإنسانية يقوض المزاعم حول تفوق الأسواق الرأسمالية، وبالمثل كذلك يقوض تسويغ الحكومات المستمدة من نظرية العقد الاجتماعي، سواء الكانطية أو النفعية.

وعلى الرغم من أن الأخلاقيات النسوية المادية ترفض المقاربة العمومية الثابتة لقيمٍ أخلاقية تكون قائمة على طبيعةٍ إنسانية راسخة «أصيلة»، فلا يتبع هذا أن قيم الأخلاقيات ذاتية بالكلية أو نسبية تمامًا. كل مرحلةٍ تاريخية وكل نمطٍ للتنظيم الاجتماعي يطور نظامه من الأخلاقيات التي يمكن جعلها كونية عامة، على الرغم من أنها لا تحقق في واقع الأمر القيم التي تدعي تعزيزها. وعلى هذا نستطيع نقد اقتصاد التنمية العولمي الرأسمالي لإخفاقه في تحقيق القيم المتطورة عبر التاريخ التي يزعم المنافحون عنه أنها قيمٌ مشروعة، وعلى وجه الخصوص مثال الديمقراطية وحق تقرير المصير للجميع. في الواقع، ما تفضي إليه عميلة التحديث الرأسمالية هو دفع ضريبة في صورة الكلام عن ديمقراطيةٍ شكلية للجميع على حساب ديمقراطية جوهرية للغالبية العظمى من أولئك الذين لا يتحكمون في ملكية تخلق فائضًا للقيمة. وأحد الجوانب المفتاحية للديمقراطية الجوهرية في قدرة الغالبية بشكلٍ جماعي على تحديد القرارات المتعلقة بالسياسة الاجتماعية التي تؤثر على حياتهم، ليس فقط من خلال الديمقراطية النيابية، ولكن من خلال الديمقراطية التشاركية.[٤*] وعلى هذا النحو، تتخفى في عملية التحديث مقايضة للقيم حيث تحل الديمقراطية الشكلية (للحفاظ على الحقوق المدنية في مواجهة الدولة، والتصويت على الحكومة النيابية) محل الديمقراطية التشاركية، أو محل المقدرة على أن يكون ثمة تأثير

حقيقي في الاقتصاد والقرارات السياسية الأخرى. ويدور التنظيم النسوي العالمي المترابط عبر العالم حول مسائل تهم المرأة على المستوى المحلي، ويتزايد اعترافه بأهمية المطالبة بعمليةٍ ديمقراطية تشاركية في صنع القرارات التي تساهم في تمكين المرأة، على اعتبار أن هذا مطلب رئيسي يمكن أن نتحدث حوله.[٥]

(٣) القيم والاستراتيجيات في نماذج مختلفة للتنمية

التحديث والجنوسة والتعديلات النسوية

تفترض نظرية التحديث أن السياسات التي تفتح الأبواب لاقتصادٍ ما لكي يكون اقتصادًا صناعيًّا سوف تفيد السكان أجمعين. بَيد أن الجهود المبذولة لتوسيع الأسواق الرأسمالية تركز على توسيع نطاق العمل المأجور. مثل هذا التركيز يتجاهل عادة مشاركة النساء غير المتكافئة في العمل المأجور المستجد بسبب عملهنَّ غير المدفوع الأجر في مجال الإعاشة، وهو عمل مركزي في تلبية احتياجات البشر المادية، لا سيما في اقتصادات الإنتاج الريفي (Boserup 1970). على هذا النحو، غالبًا ما يجعل التصنيع أوضاع النساء من الناحيتين الحكومية التي تتلقى التمويل، أو حتى كامل هيئتها. مثل أولئك النساء، لهنَّ مصالح راسخة في التعتيم على الفوارق الطبقية التي تمنحهنَّ دونًا عن نساء الطبقة العاملة الفقيرات مزيدًا من السلطة في تحديد ما سوف يتم تمويله من مشاريع التنمية.

تضع مقاربة التمكين هدفًا للتنمية، ألا وهو تمكين النساء بوصفهن أفرادًا عن طريق التأكيد على الديمقراطية التشاركية كعمليةٍ قيمية، سواء في التخطيط الأوَّلي أو في المحتوى — ويجب أن يشمل المحتوى ورش عمل لتوعية المستفيدات بوصفه مكونًا رئيسيًّا. ويجب أن تؤكد مثل هذه المشاريع على التحليل السياقي والتقاطعي، وليس التحليل الكمي، لفهم الجنوسة والعرق والطبقة والهيمنة الجنسية والقومية (Spelman, 1988). بهذه الطريقة، تستطيع النساء المعنيات تحديد أوضاعهنَّ شخصيًّا في سائر تحليلات الهيمنة الاجتماعية. وهكذا، بدلًا من قَبول الاختيار بين نمطين من ناموس الأخلاقية (الكانطي أو النفعي)، اقترح أولئك الذين يطورون نموذج التمكين أدناه أخلاقيات عملية سياقية قائمة على «استراتيجية تكاملية»؛ أي قائمة على جعل الوسائل غير متمايزة عن الغايات، وعدم السماح بالانفصالات القيمية بين الشخصي والسياسي (انظر Miles 1996).

إن ورش العمل للتخطيط والتوعية المؤطرة في النموذج الإرشادي للتمكين، كثيرًا ما تنخرط في التربية والتعليم العام مستخدمة المفاهيم التحليلية للجنوسة والعرق والطبقة

والجنسانية والإمبريالية. وعلى أي حالٍ يمكن لكلٍّ من هذه المفاهيم أن يكون معقولًا بوصفه مفهومًا للهوية بنيويًّا أو رمزيًّا أو سياقيًّا (راجع Ferguson 1997b). وما دامت هذه المفاهيم تفضي إلى تحليلاتٍ مختلفة، فمن المهم التمييز بينها. إن المقصود من «الجنوسة البنيوية structural gender» تقسيم العمل المأجور وغير المأجور على أساس الجنس، بينما تشير «الجنوسة الرمزية symbolic gender» إلى مواقع الكلام حصريًّا والمعايير الاجتماعية المرتبطة بالذكورة والأنوثة، في المنظومات الرمزية للهيمنة والتبعية معًا. وعلى أي حال، نجد الهوية الجنوسية السياقية، من حيث إنها أيضًا مقيدة بعلاقات الهيمنة الطبقية والعرقية والجنسية والقومية، غير قابلة للرد إلى أيٍّ من الجنوستين البنيوية أو الرمزية. تحليلات العالم البنيوية والرمزية لكل علاقةٍ من علاقات الهيمنة تلك يمكن تيسيرها ورسم السبيل إليها عن طريق هيئة من المدربين العاملين بأجر. ومع ذلك، فإن التشديد على قيمة الديمقراطية التشاركية وعلى أهداف هذه العملية غير-التراتبية، ورفض الفصل بين قيم الوسائل وقيم الغايات، يفضيان إلى نمطٍ لورشة عمل مثالية: مزيج متساوٍ من المعلومات الاسترجاعية التجريبية، تشدد على السياقات المختلفة التي أتت منها المستفيدات (أي: على تنوُّع هوياتهن الجنوسية العينية القائمة على اختلافاتٍ في العرق والإثنية والطبقة والسياقات الأخرى). والتشارك في لحظات صنع القرار والتقويم والتخطيط للورش والمشاريع في المستقبل.[٦،٧،٨]

وعلى العكس من النموذج الإرشادي للتحديث الذي يفترضه النسويون المساهمون في «المرأة في التنمية»، فإن النسويين في النموذج الإرشادي للتمكين يميلون إلى افتراض أن نظام العالم المعاصر يشمل مجتمعات بينها صراعات اجتماعية أو تناقضات داخلية وخارجية. ومن ثم، ينطوي تحويل وضع المجتمع على تغييرٍ جذري؛ ولن يفضي التغيير التطوري إلى تحقيق أهداف العدالة الاجتماعية. وبدلًا من افتراض أن الجميع متساوون في السوق الرأسمالي، يبحث تحليل التمكين عن البنيات الاجتماعية — مثلًا، استمرارية التوزيع غير العادل للملكية ورأس المال — التي تتركز فيها السلطة بشكلٍ متفاوت، وثمة اعتقاد بأن التغير الاجتماعي ممكن على الرغم من علاقات القوة غير العادلة على هذه الشاكلة؛ وذلك بسبب من الصراعات البنيوية والتناقضات البنيوية التي تستبقي القوى غير قادرة على التحكم في مثل تلك الصراعات. ومن الأمثلة على هذا دائرة الأعمال التجارية الحرة، التي تجعل الاقتصاد الرأسمالي العولمي غير مستقر. وأخيرًا، مع التسليم بهذا التحليل تتطلب العدالة الاجتماعية تحدِّيًا لصنوف الظلم البنيوية، من قبيل التقسيم

غير العادل للسلطة والملكية في المجتمع أو تقسيم العمل على أساس الجنس (Paulston 1976, Moser 1993, Cohen 1995).

إن الانتقادات بعد-البنيوية والتفكيكية تُفصح عمَّا أسمته أنجيلا ميلز Angela Miles (1996) الاتجاه الاختزالي الذي لا يعترف بالضرورة الملحَّة لما أطلقت عليه غاياتري سبيفاك اسم «الماهوية الاستراتيجية» حتى في الخطابات التي تتخذ موضعًا محددًا في التاريخ (Spivak 1993, Fuss 1989). جاكوي ألكسندر وتشاندرا موهانتي (١٩٩٧) تجادلان في أن الممارسة بعد-الحداثية النسبوية يمكن أن تفضي إلى إنكار مقولة «العرق» وامتيازاته؛ تسليمًا بأنه لا أحد منا يختار الخطابات التي تميزنا، وأن بياض البشرة مقولة مبنية اجتماعيًّا شأنها شأن المقولات الاجتماعية الأخرى.

وفضلًا عن هذا، يميل بعد-الحداثيين.[٩*] إلى تجاهل لحظاتهم الماهوية الخاصة بهم، أو منطلقاتهم. مثلًا، مفهوم فوكو الخاص عن السلطة بوصفها نظامًا تأديبيًّا، ولا يعترف فوكو أبدًا بأن مفهومه قد ارتبط بممارساتٍ خطابية، ومنتجًا لصميم الأشياء التي يزعم الخطاب أنه اكتشفها، الدرس والمراقبة، إنه في حد ذاته نقطة الانطلاق التأسيسية، من حيث إن فوكو بوصفه من منظِّري الغرب الأكاديميين في القرن العشرين صاحب مصلحة أكيدة في تعزيز هذا المفهوم. وعلى الرغم من أن أرتورو إسكوبار ينقد خطاب التنمية الحداثي، فإن نقده الخاص به بعد-البنيوي يقترب بشكلٍ خطير من تقليد تقديم النساء غير الأكاديميات، كالقرويات، بوصفهنَّ ضحايا لهذه السلطة/المعرفة، وهن بالتالي موضوعات للمعرفة بدلًا من أن يكنَّ ذواتًا للمقاومة. وأخيرًا، فكما أفصحت ليندا ألكوف ونانسي هارتسوك، لا يمكن لمحض انتقادات تفكيكية أو جينيالوجية أن ترضي النسوية من حيث هي منطلق للاشتغال، بل لا بد من تطوير رؤًى إيجابية واستراتيجيات أخلاقية-سياسية لتحدي الهيمنة الاجتماعية (Alcoff 1990; Hartsock 1990).

الحق أن الخطابات النسوية المتعددة المراكز حول التنمية العولمية هي خطابات متنامية من حيث إنها في الوقت نفسه نقد-ذاتي لمنطلقاتها الخاصة بها في السلطة/المعرفة، وقائمة على أسس تاريخية وسياقية، وهي مع ذلك لا تعتذر عن أنها تكاملية وإيجابية فيما يتعلق بالاحتياج إلى تقديم توجيهات نحو المستقبل قائمة على أساس الوضع الراهن الفعلي والمحتمل لشبكات الاضطهاد والتضامن بين النساء في الشمال والجنوب أو بين العالم الأول وثلثي العالم (Deschamps 1997; Harcourt 1994; Mies 1986, Shiva 1989).[١٠]

(٤) استراتيجية التمكين المعدلة

منظمات نسوية شتى في العالم الثالث، من قبيل DAWN (التنمية والنساء من أجل حقبة جديدة) في جزر الهند الغربية، تستخدم الآن نموذجًا إرشاديًّا معدلًا للتمكين كبديلٍ للنظريات التي هي أكثر كونية وعمومية، وبالتالي أكثر اقترابًا من الحداثة، وهي نظريات عن تحرير المرأة من خلال التنمية، وتتضمن «النساء في التنمية» WID والمقاربات المبكرة للتمكين والماركسية التقليدية. يشدد ذلك النموذج الإرشادي البديل على البحث والتحري على الصعيد الميداني وعلى برامج التنمية التي تتخذ موضعها في قلب دوائر الواقع الخاصة بالنساء بدلًا من المزاعم الكونية العامة. وعلى خلاف أخلاقيات النسوية الشمالية بعد-الحداثية التي هي أخلاقيات سياقية في جملتها، تشدد السياسة-الأخلاقية لمثل تلك المقاربة، مهما يكن الأمر (Walker 1989, Flax 1998)، على تطوير رؤًى عمومية للعدالة الاجتماعية (مثلًا، أن حقوق المرأة هي حقوق الإنسان). بَيد أنها لا تفعل هذا عن طريق التجريد البعيد عن السياقات المحلية، بدلًا من ذلك، يكون المنطلق هو أن عملاء المشاريع التنموية لا بد أن ينخرطوا في عملية إنتاج للمعرفة بحيث يساعدون في تحديد ما الذي نعتبره حقوقًا للمرأة وللإنسان في السياقات الخاصة بهم وباللغة التي يستطيعون الحديث بها، وما هي الأولويات المحلية في السعي من أجل تفعيل هذه الحقوق.

يؤكد النموذج الإرشادي المعدل للتمكين على الآتي: استراتيجيات البحث والتحري التي تنطلق من وضع النساء الراهن وأهدافهن موضوعات للبحث، والمناهج التي تمثل الطرق المفهومة محليًّا للإفصاح عن المفاهيم والأفكار والقيم لسائر النسوة المشاركات، واحترام الطرق البديلة لتمثيل المعارف المتموضعة في خبرات النساء. ويمكن النظر إلى هذه المنهجية باعتبارها مماثلة لمنهجية البحث عن طريق العمل المشارك، مع ميزةٍ إضافية وهي أنها تصر على عملية استجواب ذاتي يمولها الباحثون، واعتراف بوضعهم السلطوي في بناء المعارف قيد البحث. الهدف من ذلك هو أن الممارسات التشاركية يمكن أن تحاول موازنة سلطة الباحثين عن طريق التأكيد على عملية انعكاس-ذاتي جماعية لتصويب النتائج التي تعكس هذه السلطة الكامنة. يتم تنظيم مشاريع البحث بشكلٍ واعٍ، حتى إن الباحثين ومنسقي المشروع يطورون ممارسةً للاستجواب الذاتي تواصل زعزعة استقرار هوياتهم المسلم بها وتفضح آفاق جهلهم. وأخيرًا، نجد منظِّري نموذج التمكين المعدل الذين يتشككون في النماذج الإرشادية الحداثية للبحث من حيث الجانب الخاص بـ السلطة/المعرفة فيها يقاومون السعي في إصلاح ذات البين إبستمولوجيًّا، بين

نظرية الحداثة التي تمثل التيار السائد والتنمية المستدامة التي يطرحها كثيرٌ من أنصار الاقتصاد الأخضر.[١١*] وأولئك المذكورون أخيرًا يتجاهلون القضايا النسوية ويتجاهلون الانتقادات بعد-الحداثية لخطاب التنمية على السواء (Antrobus 1996; Cohen 1995; Sachs 1992; Mies and Shiva 1993).

إن فكرة سياسة «جسر الهوية» هي استراتيجية لكي يسلك الباحثون النسويون الشماليون مسلك مقاربة التمكين المعدلة. مثل هذه السياسة من شأنها أن تسمح بتطوير أساس معارف موضعية إلا أنها ليست نسبوية، تغذيها ما بعد-البنيوية بيد أنها تتجاوز موقف هذه الأخيرة المقتصر على النقد. إن الباحثين الذين يربطون دعاويهم ربطًا وثيقًا بالممارسة السياسية المتحالفة مع النساء المتعينات في مجتمعاتٍ محيلة لها وضعها الخاص، يمكنهم تبرير دعاويهم المعرفية النظرية والإمبيريقية بأنها نواتج مشتركة خرجت عن فكر الباحثين الشماليين وعن التوعية وإنتاج-الإجماع في حركات السكان الأصليين. ويصدق هذا بشكلٍ خاص إذا عمل الباحثون في سياقاتٍ تسمح لهم بإبراز تنامي الإجماع في أجندات بحوثهم. وهذا سوف يفسح المجال لبحثٍ قائم على أساس القيمة العملية للديمقراطية التشاركية.

(٥) مقاومة حجاب الامتياز: بناء جسور الهويات

ما هي ممارسات الاستجواب-الذاتي التي يحتاجها الباحثون النسويون ومنسقو المشاريع لكي يزعزعوا استقرار الهويات ويفضحوا آفاق الجهالة؟ إننا نطالب باستراتيجيةٍ أخلاقية-سياسية بديلة تقاوم التبسيطات في سياسات هوية كمية غير تاريخية، تتعامى عن الاختلافات الموضعية بين المشاركين. وكما رأينا، تميل النسويات المساهمات في «المرأة في التنمية» إلى افتراض أختية بلا إشكاليات قائمة على سياسة الهوية التي تحجب عن العيان الموقف البطريركي الخاص بهنَّ. إن ارتكانهن على ناموسٍ أخلاقياتي كوني يسمح لهنَّ بأن يخلصن إلى موقف الامتياز الخاص بهن بوصفهن منشئات المعارف وممولات المشاريع. ومن الناحية الأخرى، يجب أن نرفض أيضًا نسبوية النقاد بعد-البنيويين الذين قد يتركوننا إزاء ديمقراطية تشاركية متعددة وسياقية لدرجة أنها تفتقر إلى أي أساسٍ يمكن تعميمه من أجل سياسات التضامن.

وثمة إمكانية لخيارٍ ثالث: لا يزال يوجد نوعٌ من سياسات الهوية، بيد أنه نوع شديد الاختلاف عن الأشكال الماهوية. وأنا أسمِّي مثل تلك الأشكال الماهوية سياسات

الهوية الموجبة، وهي تفترض خصائص أصيلة عامة تسري في جماعاتٍ اجتماعية معينة. بَيد أنها تتجاهل ما يتقاطع معها من اختلافاتٍ اجتماعية وسياقات تقوض مثل تلك التعميمات. لا تستطيع سياسات الهوية الموجبة من هذه الشاكلة أن تأخذ في اعتبارها السلطات والامتيازات التي يستمتع بها بعض أعضاء جماعة الهوية دونًا عن الآخرين: مثلًا، سياسات الهوية الجنوسية النسوية الموجبة تقلل من أهمية الاختلافات الطبقية والعنصرية والقومية/الإثنية والجنسية بين النساء. وأخيرًا، كما أكَّد النقاد بعد-البنيويين، تميل سياسات الهوية الموجبة إلى إعادة تأسيس الثنائيات ذاتها مثلما يفعل أولئك الذين يتبوءون مواقع الهيمنة الاجتماعية؛ مثلًا، بين الرجل والمرأة، بين الأبيض والأسود (أو «الملون»)، بين ذي الميل إلى الجنس الآخر والمثلي. يعمل هذا على تهميش أولئك الذين لا يتلاءمون بشكلٍ مريح مع تصنيفاتٍ من هذا القبيل، مثل المخنثين والمتحولين جنسيًّا وذوي الأعراق المختلطة. فهل يمكن لسياسات التحرير التي تستمسك بحدودٍ للعضوية فيها (انظر Butler 1993) أن تنجح حقًّا؟

منظومات عديدة للهيمنة الاجتماعية مسئولة عن هذه الاختلافات في السلطة الاجتماعية. وعلى هذا نجد أن ثمة عملية تاريخية لإعادة بناء الهويات يجب أن نخرج منها بتصورٍ لسياسات الهوية القائمة على الالتزام بأشكالٍ متعددة من التحرير الاجتماعي من كل أشكال الهيمنة. سوف تنطوي هذه العملية على جانبين منفصلين يعتمدان على وضعٍ اجتماعي واحد. سوف يكون الجانب الأول بناءً موجبًا للهوية لأولئك الذين هم أعضاء في جماعات مقموعة في علاقتها بجماعات أخرى (وهو ما يمكن أن نطلق عليه «سياسات الهوية للجماعة المستهدفة»). الجانب الثاني هو «الهوية السالبة» أو عملية خلخلة-الهوية لأولئك الذين هم في الجماعات المهيمنة (وهو ما يمكن أن نطلق عليه «سياسات هوية الحليف»). العملية الشاملة مربكة، من حيث إن معظم الناس سوف يكونون في موقف المقموع وفي موقف المهيمن معًا، وذلك في علاقاتهم المتزامنة بجماعاتٍ أخرى؛ لذلك لا بد أن تنطبق عليهم سياسات الهويتين الموجبة والسالبة كلتيهما فيما يتعلق بالجماعات المختلفة من البشر، غالبًا بشكلٍ متزامن. على أي حال، كلا الشكلين لبناء الشخصية يجب تفسيره بشكلٍ مختلف عما كان عليه الوضع في ظل الأشكال الماهوية لسياسات الهوية.

إنني أطلق على هذا النمط من المشاريع اسم مشروع بناء جسر الهويات (راجع Ferguson, 1996). إنه يفترض احتياجنا إلى إعادة بناء هويتنا بوصفها أحرى من إعادة تأكيد وتثبيت قيمة الأصالة الكامنة في الهوية، كما تفترض سياسات الهوية الماهوية. إنه

هدفٌ لا يتم إحرازه بخطوةٍ واحدة، بل ينطوي على عمليةٍ ذات مراحل متعددة ووجوه شتى. الاختلاف في عملية الهويات المستهدفة والهويات الحليفة هو أن الأسبق تتضمن خطوة أولى مختلفة. الخطوة ١ للهويات المستهدفة (أولئك الذين يدخلون في علاقات التبعية أو القمع مع جماعةٍ اجتماعية أخرى). تنطوي على سياسات تأكيد الهوية، التأكيد البسيط على القيمة المحتملة للمرء في حدِّ ذاته بوصفه عضوًا في جماعةٍ اجتماعية. وخلافًا لسياسات الهوية الموجبة، مثل هذه السياسة لتأكيد الهوية يمكنها تفادي أن تصبح ماهوية عن طريق رفض استرجاع الخطاب الثنائي المستخدم في قمع الجماعة (مثلًا، حيثما يكون الأبيض جيدًا والأسود سيئًا، الآن يمكن تأكيد هوية الأسود على أنه جيد، والأبيض على أنه سيئ). بدلًا من هذا، يمكنها الطعن في تثبيت القيمة السلبية للمرء من حيث هو عضو في الجماعة الاجتماعية المستهدفة عن طريق إعادة تأويل تاريخ الجماعة والخصائص المعزوة لها: بعبارةٍ أخرى، تجعل إعادة التقويم تحدث (hooks 1990, Hoagland 1988). وعلى العكس من هذا، بالنسبة إلى أولئك الذين هم في وضع الهيمنة ويرغبون في أن يكونوا متحالفين في مواجهة قمع الجماعة المستهدفة، الخطوة الأولى هي اصطناع نقد للجوانب السلبية الماثلة حتى الآن في هوية المرء الاجتماعية؛ أي الغض من قيمة التفوق الأخلاقي المفترض في المرء.

إن مقاربتَي الجماعة المستهدفة والجماعة المهيمنة كلتيهما بهذا النوع من تخفيض القيمة والمطالبة بإعادة التقويم يمكن النظر إليهما بوصفهما نمطًا من سياسات الهوية السالبة، بوصفها مقابلة لنمط سياسة الهوية الموجبة التي تهدف إلى الكشف عن مضمون معين للتفوق الأخلاقي المعزو إلى هويةٍ كانت «مستلبة»، أو يُنكر تعبيرها «الأصيل» تحت ظلال الهيمنة الاجتماعية. ما الذي تتضمنه سياسات الهوية السالبة على وجه الدقة؟ كما قال ميشيل فوكو ذات مرة في مقابلة: يجب علينا أن «نرفض ما نحن عليه» بدلًا من أن نحاول التأكيد على ما نكونه (Foucault 1989; Halperin 1995; Rajchman 1991). أما بالنسبة إلينا كنساءٍ ملتزمات بإعادة بناء ذواتهن بوصفهن نسويات، فهذا يعني أنه بدلًا من أن نحاول أولًا رفع قيمة الأنثوية، ينبغي علينا مقاومة الطغيان الرمزي للأنثوية المرفوع فوق رءوسنا وذلك بأن نصبح «خونة للجنوسة» (Heldke 1998). ينطوي هذا على تحدٍّ لسنن الجنوسة التقليدية، وبدلًا من رافعات لواء الجنوسة اللائي يقتصرن على قَبول الثنائية الجنوسية بل يحاولن تثبيت قيمة الأنثوية، فإننا قد تلقينا الدرس. نستطيع أيضًا أن نعيد تأويل أنثوية راديكالية أو نعاود الإفصاح عنها، وهي قابلة لإعادة البناء

في ظل علاقات مختلفة للجنوسة والطبقة، ككيانٍ يمكن أن يساعد في تحدي الهيمنة الاجتماعية، وفي هذا لا نمنح العناية[١٢*] لأسرنا فحسب بل أيضًا للغرباء ولأولئك الذين أصبحوا «آخرين» بالنسبة إلينا بفعل الطبقة الاجتماعية أو العرق أو التقسيمات القومية (Ferguson 1995).

ثانيًا: يجب أن نعترف بالطيات الداخلية المتأصلة التي ليست محض إضافة كمية لهوياتنا الجنوسية المتعينة، أنا لست محض امرأة، بل بيضاء، وأمريكية–أوروبية ومن الطبقة الوسطى وأكاديمية، وإعادة بناء هذه الهوية السياقية تتطلب علاقة خئون، ليس فقط للسنن الثقافية النسائية، بل أيضًا خئون لافتراض الامتياز الأكاديمي والطبقي للأمريكية البيضاء. وهكذا، فعلى الرغم من أنني قد أكون، وبالتشارك مع نساءٍ أمريكيات أخريات خاضعة لسننٍ جنوسية رمزية سائدة، فإن طبقتي وعرقي وموضعي الأكاديمي قد تجعل إحراز منزلة «المرأة الجيدة» أقرب إليَّ مما هو لأخرياتٍ كثيرات يوضعن بشكلٍ تلقائي في خانة «نساء سيئات». وعلاوة على هذا، قد تكون ثمة سنن معينة تلزمني بموقفي السياقي بوصفي امرأة بيضاء، أمريكية–أوروبية وبروتستانتية من الطبقة الوسطى وتقوض من تقديري لذاتي بطرقٍ لا تنطبق على أولئك النساء اللائي لا يدخلن في هذا التصنيف (مثل النساء الأمريكيات الأفارقة أو اليهود). من الناحية الأخرى، قد أكون خاضعة لبعض القيود الجنوسية المادية العابرة لمثل تلك الاختلافات، من قبيل كوني أمًّا عزباء (Ferguson 1997a).

قد تتخذ سياسات الهوية السالبة واحدًا من متجهاتٍ عديدة، كلٌّ منها تتحدى استراتيجية سياسات الهُوية الأكثر تعميمية. وبينما تهدف هذه الأخيرة إلى تثمين الأنثوية عن طريق كشف قوًى خبيئة في الصوت الأخلاقي النسائي الفريد (Gilligan 1982). أو في شخصيات النساء الجنوسية التي هي اندماجية وليست تعارضية (Chodorow 1978). أو في قيم التفكير النسائي الأمومي (Ruddick 1989)، فإن سياسات الهوية السالبة تقاوم تلقائيًّا أي خصائص مسلم بها للشخصية بوصفها مواطن قوة مسلمًا بها يمكن أن تتحالف حولها النساء (Hoagland 1991). فسواء تبنَّت الواحدة منا سياسات هوية موضعية (Dr Lauretis 1987; Riley 1990; hooks 1990 Alcoff 1988)، أو ناصرت سياسات الشواذ، فإنها في هذا وذاك ترفض أي نقطة انطلاق موضعية ثابتة لسياسات المرء (Butler 1993; Wamer 1993). وكما فسرت ألكوف ودي لورتي وريلي وهوكس فكرة الهوية الموضعية، فإنها الهوية التي نجد أنفسنا مختصات بها بحكم التعريف

الاجتماعي، عادة عن طريق التقابل مع تصنيفٍ اجتماعي آخر، مثل «المرأة» = «ليست الرجل»، و«البيضاء» = «ليست السوداء»، و«الطبقة-الوسطى» = «ليست الطبقة العليا وليست طبقة العمال أو الفقراء». نستطيع أن نطور سياسات هوية قائمة على الموضعية الاجتماعية التي تقاوم تشكيل ماهية جديدة للأنثوية، ولسواد البشرة، وللتعدد الثقافي لذوات البشرة البيضاء، وصولًا إلى قابلية طبقة العمال للحراك. وبدلًا من هذا، نستطيع تشكيل سياساتنا عن طريق الاتفاق مع الأخريات اللائي لهن موضعية التعريف ذاتها لكي نحارب من أجل مطالب معينة للعدالة الاجتماعية، مثل حق الإجهاض والتحرر من العنف الذكوري، ورعاية الأطفال بأجرٍ معقول والبحث الملائم في مسائل صحة المرأة.

ولعلَّ سياسات هوية سلبية مختلفة إلى حدٍّ ما تقاوم الانتظام حول موضعياتٍ مسلم بها، على أساس أنها لا تزال تستبعد أناسًا من الجماعة التي يتصورها كثيرون بوصفهم حلفاء «طبيعيين». مثلًا، استبعاد ذوي السلوك الجنسي المنحرف.[١٣*] ولكي نقاوم مثل هذا الاستعباد، فإن السياسات المحايدة إزاء السلوك الجنسي هي محاولة لصنع الترابط عبر الثنائيات الاجتماعية المطروحة القائمة على مغزًى محسوس للانحراف أو للتضامن مع أولئك الذين جرى تعريفهم بأنهم المنحرفون الذين يتصرفون بوصفهم خائنين للجنوسة (Heldke 1998; Ferguson 1995). ويقوضون دعائم السلوكيات الجنوسية التي تم تنصيبها معيارًا (Bulter 1990; Warner 1993). وثمة استراتيجية مماثلة لتحدي العنصرية تقترحها ليندا ألكوف ونعومي زاك (Alcoff 1995; Zack 1993)، لعلها تخلق هويةً ثالثة أو تبث في أعطافها الحياة؛ هُوية العِرْق-المختلط أو «المستيزا». بهذه الطريقة، يتم الطعن في التعريف المعياري لـ «الأبيض» من حيث هو نقي أو غير موصوم، خصوصًا إذا كان من أولئك البيض الذين ليس لهم أي أسلافٍ ملونين وراحوا في تعريف أنفسهم بأنهم متعددو الأعراق بسبب صداقاتهم أو من علاقات قرابة اختاروها أو صلات أسرية.

ولا تكفي المرحلة الأولى من عملية سياسات الهوية السالبة، أو من عملية رفض ما تم بناؤنا اجتماعيًّا لكي نكونه، على الرغم من أنها ضرورية لتحدي الهيمنة الاجتماعية. يصدق هذا بشكلٍ خاص على أولئك الذين تتضمن هويتهم السياقية المركبة واحدة أو أكثر من مقولات الهيمنة الاجتماعية؛ هوية بياض البشرة وأمريكية-أوروبية تنتمي إلى الطبقة الوسطى أو الطبقة العليا تميل إلى الجنس الآخر وأكاديمية. وهذه الهوية كانت ملائمة بشكلٍ خاص لمناقشاتنا، هوية مواطنة من الشمال في علاقتها بمواطنين من الجنوب،

المهيمنون اجتماعيًّا لا بد أن يرفضوا ما نحن بصدده من كشف النقاب عن آفاق الجهالة التي تحيط بالبنيات والأيديولوجيات، وبالمثل كذلك عن عوائد سلوك الفرد التي تديم امتيازنا الاجتماعي. ينطوي هذا على تنظيمٍ متوالٍ وعلى العمل الفردي في شبكاتٍ مع أقراننا الذين هم في أوضاع التبعية الاجتماعية في ممارساتٍ تنضد امتيازهم المعرفي في تحدي ما لا نعترف به من عنصرية، وتحيز جنساني وخصائص أخرى. وأيضًا لا بدَّ أن نُلزم أنفسنا بتغيير ما درجنا عليه من تفرقةٍ عنصرية في صداقتنا وشبكاتنا للعمل الاقتصادي والحب وأنماط المعيشة التي تحفظ امتيازنا المتواري عنا. وهذا يعني تأسيس شبكات عمل للاتحاد الحميم مع أصدقائنا وزملائنا في العمل المنخرطين في أنماطٍ مماثلة من بناء جسر الهوية المناصر للعدل (Haraway 1985). كل هذه الممارسات التي تواصل طريقها قُدمًا هي ما كان فوكو سيطلق عليها اسم «ممارسات الحرية» أو «ممارسات رعاية الذات» (Foucault 1985, 1989) بالنسبة إلى الذي يرغب في إعادة بناء ذاتية المرء بوصفها مقاومة للتصنيفات ومعايير الأخلاقيات المتجسدة في الهويات المسلم بها اجتماعيًّا للفرد ...[١٤*]

وثمة مثال على الجهود المبذولة أخيرًا من أجل الطعن في الامتياز المعرفي للبشرة البيضاء، انطوى على نظريةٍ وتواريخ تبين أن فكرة وهوية البياض ليستا شعارًا تنميطيًّا عرقيًّا فطريًّا قائمًا على لون البشرة والخصائص البيولوجية التي يمكن التعرف عليها. بدلًا من هذا، هو تصنيف قانوني واقتصادي كان قد تنامى من الناحية التاريخية في التشكيل العنصري للولايات المتحدة عن طريق الممارسات الإمبريالية للغزاة الأوروبيين في علاقتهم بشعوب السكان الأصليين، والممارسات الاقتصادية للعبودية العنصرية التي استخدمت السود المجلوبين من أفريقيا، والممارسات القانونية التي استهدفت السكان «من الملونين» وتؤدي إلى إنكار حقوق المواطنة، وتقييد الزواج بين الأعراق المختلفة والهجرة القانونية. أما من نعتبرهم «سكانًا ملونين»؛ فذلك ما قد تغير في المراحل المختلفة لبناء الأمة العرقية، ولم يقتصر على الأفارقة السود والآسيويين من ذوي البشرة الصفراء والداكنة، بل تضمن أيضًا مختلطي الأعراق والبيض من ذوي الأصول الإسبانية اللاتينية والأيرلنديين والإيطاليين واليهود والعرب (Alien 1991; Roediger 1991; Rrankenberg 1994; Omi and Winant 1994).

إن ما أسماه فوكو «ممارسات الحرية» (١٩٨٩) لإعادة بناء جسر الهوية «البيضاء» أو جسر الهوية الشمالية يجب ألا يقتصر على إعادة تعلم التاريخ الاجتماعي لهوية

جماعات المرء، بل يتضمن أيضًا ممارسات جسدية مختلفة لبناء عروة وثقى تتجاوز الطبقة والعرق والتقسيمات القومية، التي أصبحت من المحرمات. ولعلها لا بد أن تتضمن مناشط وجدانية من شأنها أن تخلق عوائد جديدة لتحديد المجتمعات الصغرى لمصالح المرء، حتى إن المرء يكتسب مزيدًا من التحديد والتعريف بالمجتمعات الصغرى المعارضة التي تتحدى الامتياز في وضعه بوصفه باحثًا «في المعرفة»، أو أمريكيًّا «عاديًّا» أو نسويًّا أكثر «تقدمًا» (Ferguson 1995). قد أمكن لبعضٍ من هذه المناشط أن تتضمن منظمات، مثل الجمعيات الاقتصادية للمستهلكين، يمكنها أن تشيد أشكالًا من الديمقراطية التشاركية في صنعها للقرار وفي ألا تسمح في الكلمة الأخيرة التي تأتي محصلة لجهود صنع القرار بأن يكون للثروة أو للخبراء ثقل أكثر مما للأعضاء الذين لا يتمتعون بهذين الامتيازين. وقد استطاعت أيضًا أن تطوي تحت لوائها ممارسات المنظمات الأهلية غير الحكومية في تواصل صنع القرار وتواتر المساعي تأسيسًا على بنيات الديمقراطية التشاركية بدلًا من الديمقراطية النيابية فحسب. والأكثر أهمية، أن عملية الديمقراطية التشاركية كان لزامًا عليها أن تعبِّد طريقًا جديدًا لمتلقي العون في الجنوب لكي يطوروا صوتهم الخاص وفهمهم النظري وأولوياتهم القيمية، كي لا تنبثق السيطرة الشمالية مجددًا من خلال التأثير العام لـ «المعارف/السلطة» الشمالية (انظر Foucault 1977b).

الخاتمة

سياسات جسر الهوية ترياق ضروري لسموم علاقات الإمبريالية-الجديدة التي توجد بين أهل الشمال، بلدانًا وممولين وباحثين وعاملين في مشروعاتٍ من جهة، وبين المواطنين الذين هم موضوعات للدراسة وللمعونة في الجنوب من جهةٍ أخرى. شبكات العمل الوثيقة والممارسات الحميمة المقترحة كطريقٍ لمعارضة ونفي «المعارف/السلطة» الشمالية أو القائمة على أساس الطبقة إنما تستطيع تمكين أولئك المضطهدين من الناحية التاريخية وتغيير وتحسين هيئة أولئك القابعين في مواقع السلطة الاجتماعية وجعلوا من أنفسهم حلفاء. وهي بهذا المغزى، تستطيع إحراز هدف سياسي-أخلاقي سبقت الإيماءة إليه وهو إقرار شرعية علاقات المساواتية التي لا تهدف إلى فصل الوسائل عن الغايات في التغيير الاجتماعي. إن النموذج الإرشادي المعدل للتمكين الذي يرتبط بسياسات جسر الهوية يميل إلى سياسة الاحتواء والاستيعاب، وليس إلى أجندات الإقصاء. النسوية الاستيعابية أو

التكاملية التي يدعمها إنما تضع تعريفًا للنسوية العولمية بوصفها تضامنًا بين النساء يجب أن نحارب من أجله بدلًا من أن نتلقاه بشكلٍ تلقائي (Hools 1984; Miles 1986). إنه التضامن الذي يعزز التحالف لمحاربة أي علاقات هيمنة اجتماعية أخرى ذات أهمية ومغزى لأولئك الماكثين في شبكات العمل الحميمة للمرء (من قبيل حركات التحرر القومي والحفاظ على البيئة وكفاحات لاهوت التحرير وحقوق نقابات العمال وحقوق الحفاظ على الموارد من قبيل المياه والأراضي الزراعية). هذه الأخلاقيات النسوية للتنمية العالمية ليست ناموسًا كونيًّا مجردًا، ولا هي دفاعًا نفعيًّا عن الأسواق الحرة بوصفها وسيلة للحيرة أو الديمقراطية أو السعادة العامة. إنها أخلاقيات متموضعة تؤكد عملية سارت من الناحية التاريخية في صمتٍ عبر العالم بأسره لتحقق أهداف الديمقراطية التشابكية والمساواتية بوصفها جانبًا من الكفاح لبناء جسر الهوية، وهو كفاح طابعه إعادة البناء.

هوامش

(١) منذ سقوط الاتحاد السوفييتي ودخول الصين إلى السوق الرأسمالية العالمية، حل التشوش والارتباك في التمييز بين العالم الأول الذي يضم الأقطار الصناعية الرأسمالية في أوروبا وأمريكا الشمالية، والعالم الثاني بأقطاره الاشتراكية (الاتحاد السوفييتي والصين، والدول التي تدور في فلكهما)، وأقطار العالم الثالث الزراعية، ومعظمها مستعمرات سابقة للعالم الأول. في هذا المقال سوف أتبع الاستخدام الذي يعرف الأقطار الرأسمالية الصناعية وبعد الصناعية في أوروبا، جنبًا إلى جنب مع الولايات المتحدة، بأنها أقطار الشمال، وسائر الأقطار الأخرى بأنها أقطار الجنوب (وبهذا التعريف يغدو المصطلح الذي تستخدمه الكاتبة في هذا المقال، وإن كان هو الشائع في الخطاب الراهن، لا يقل تشوشًا — أو بالأحرى قصورًا — عن سابقه؛ فأين اليابان التي تربعت طويلًا على عرش القوة الاقتصادية الثانية في العالم بأسره وفي العالم الأول أو الاقتصاد الرأسمالي على السواء؟ وإن بدت الصين الآن تنتزع من اليابان عرش القوة الاقتصادية الثانية في العالم، فسوف تظل اليابان دائمًا قوة اقتصادية وتجربة حضارية ومثالًا يفرض ذاته دائمًا واحترامه، ولا يصح أبدًا أن يغيب عن الاعتبار. [المترجمة])

إن التركز المتزايد لرأس المال العالمي والموارد العالمية في أيدي الأقطار الشمالية يمثل المَعْلَم المميز لعدم المساواة الاقتصادية العنصرية بين الشمال والجنوب.

(٢) التنظير النفعي، القائم على افتراض مفاده أن تنمية الأسواق الرأسمالية سوف تفيد الأقطار المعنية، جرى استخدامه في أساليب للاستجداء. مثلًا، الدفاع عن متطلبات

التكيف الهيكلي لحصول الدول الفقيرة على قروضٍ من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، مبدئيًّا على أساس أن الاقتصادات ذات المجال الأوسع للسوق الرأسمالية والأقل للإنفاق الحكومي الاجتماعي من شأنها أن تعزز أكبر قدر من السعادة أو المنفعة لأكبر عددٍ من الناس على المدى الطويل. وقد أشارت مارتا كالاس وليندا سمركيتش (Calas and Smircich 1997) إلى أن الممارسة الأكاديمية للتيار السائد في أخلاقيات الأعمال التجارية، التي يسيطر عليها الفلاسفة التحليليون والمدافعون عن الوضع الراهن للشركات الإدارية، قد استخدموا أيضًا الفروض القبلية الكانطية والنفعية في أساليب للاستجداء. على سبيل المثال، تفترض هذه الممارسة أن الشركات ليست فقط شخوصًا قانونية، بل أيضًا شخوص أخلاقية، من المنظور الكانطي؛ وبالتالي لها حقوق أخلاقية في الامتلاك، أو تطرح حججًا على النمط النفعي غير معقولة للتهوين من العواقب الاجتماعية السلبية لصافي الربح الرأسمالي من ممارسات الأعمال التجارية؛ عواقب مثل التلوث والبطالة ونزع الملكية من الفلاحين.

(٣) لا أقصد أن هذا يعني أن أخلاقيات الليبرالية الغربية فقط هي الناموس الأخلاقي. فقطعًا يمكن القول إن ثمة ناموسًا أخلاقيًّا في الإسلام، وربما في بعض الأديان الشرقية. ولكن من الناحية التاريخية لم يستعمل المستعمرون هذه الأديان من منظور الناموس الأخلاقي لتبرير أو لمنع المعونة الأجنبية عن الأقطار المستعمَرة. ومن ثم، فإن السؤال حول الافتراضات الأخلاقية الأولية للباحثين أو للممولين المنخرطين في مشروعاتٍ للمعونة من هذا القبيل لم يصبح قضيةً مطروحة.

(٤) *في الخطاب المعاصر يطلق أحيانًا على الديمقراطية التشاركية participatory democracy اسم أو مصطلح الديمقراطية المباشرة، من حيث إنها مقابلة للديمقراطية النيابية أو التمثيلية التي تكون من خلال وسطاء أو نواب أو عن طريق اختيارهم. [المترجمة]

(٥) قارن أيضًا حجة إريس يونغ (I. Young 1990) لكون العدالة الاجتماعية قيمية تنطوي على ترجيحٍ لبنيات الديمقراطية التشاركية.

(٦) أنا ممتنة لنيتا كراوفورد N. Crawford، فثمة صورة أسبق من هذا البحث، تضمنت نقدًا لتمييز ماكسين مولينو، في المصالح الجنوسية للمرأة بين المصالح الاستراتيجية والمصالح العملية، بتطبيقه على النساء في نيكاراغوا (Molyneux 1985). وأشارت كراوفورد إلى أن تلك الصورة للبحث إنما تتناقض فعليًّا مع سياسات جسر الهوية التي أتبناها هنا. وأنا أخطط لتطوير أسلوب مختلف لنقد مولينو في بحثٍ لاحق.

(٧) تقترح ماري هوكسورث M. Hawkesworth أن ثمة خطرًا عامًّا عند استخدام مقولات عامة من قبيل الجنوسة ويمكن تفاديه، فينبغي أن يتجنب المنظِّرون بناء السرديات التي تعمل على تعميم علة كامنة في وظائف اجتماعية معينة تؤديها الجنوسة، مثل هذه التفسيرات تنقل حال الجنوسة من علامةٍ دالة على الموضع، تحليلية ومساعدة على الكشف، يعوزها أن يتم تعيينها تاريخيًّا، إلى حالٍ أنطولوجي لا يقبل البرهنة، كما يحدث عند الزعماء بأن الجنوسة تعمل في نطاق مصالح تأكيد تناسل الأنواع أو تزكية الهيمنة الذكورية (Hawkesworth 1997)، وبالمثل، الزعم بأن مصالح المرأة الجنوسية الاستراتيجية تتضمن في سياقاتٍ معينة الاهتمام بتحديد النسل، حتى حينما تكون النساء في تلك السياقات غير متفقات حول هذه الدعوى المحملة بالقيم، تبدو دعوى غير قابلة للدحض أو الإثبات، وتفقد بهذا منفعتها في السياسة، وفقط حينما شرعت النساء في تطوير رؤية لنمطٍ حياتي مختلف يتضمن علاقات مختلفة مع الرجال والأطفال والأسرة والنساء الأخريات، استطعن أن يستبصرن هدف إنجاب أطفال أقل بوصفه مزية؛ وبالتالي في مصلحتهن.

(٨) تضع أنجيلا ميلز Angela Miles توصيفًا مماثلًا لأخلاقيات ما أسمته بـ «النسوية التكاملية integrative feminism» وتحاج بأن ثمة نسويات العالم الأول ونسويات العالم الثالث (أي نسويات الشمال ونسويات الجنوب) في سائر الاتجاهات المعيارية من النسوية-الليبرالية والماركسية والراديكالية والاشتراكية وبعد-الحداثية وأنهنَّ نسويات تكامليات، بوصفهن مقابلات لمن أسمتهن «نسويات اختزاليات» (Miles 1996).

(٩) *من الأفضل أن نعتبر «بعد-الحداثيين» كلمة واحدة مرفوعة بالواو بوصفها فاعلًا، وليس «الحداثيون» مضافًا إليه ليجر بالياء. [المترجمة]

(١٠) تستخدم ميلز (١٩٩٦) هذا التعبير للإشارة إلى الناس في جنوب العالم، من حيث هم في تقابلٍ مع البلدان الشمالية بعد-الصناعية.

(١١) *المقصود بالاقتصاد الأخضر —أو العلم الأخضر أو الفلسفة الخضراء أو السياسة الخضراء أو حزب الخضر أو أي شيءٍ أخضر في الخطاب الراهن — هو ذلك الذي يضع نصب عينيه هدفًا استراتيجيًّا أوليًّا هو قضايا البيئة والحفاظ على البيئة ووقف التدهور البيئي. [المترجمة]

(١٢) *مذهب فلسفة الأخلاق الذي أنتجته الفلسفة النسوية أو الذي ارتبط بها هو ما يعرف باسم «أخلاق العناية The Ethics of Care». وقد أخرجت سلسلة عالم المعرفة ترجمة لكتابٍ بهذا الاسم، كان العدد ٣٥٦، أكتوبر ٢٠٠٨م. [المترجمة]

(١٣) *لم تقل الكاتبة «ذوي السلوك الجنسي المنحرف» حرفيًّا، بل ضربت مثالها عبر ما يزيد على سطرٍ كامل، بطائفةٍ من السحاقيات ورفضهن العلاقة أو التضامن مع طائفةٍ معينة من اللواطيين ومن المخنثات.

لقد رأينا من آن فيرغسون الخوض الجميل والنبيل في منهجية العلوم الإنسانية كي لا يشوهها استعلاء من الباحث أو تبعية من المبحوث، خصوصًا حين يكون البحث مرتبطًا بمنح للتنمية، وفضلًا عن البُعد الإنساني والحضاري الجميل في هذا، ثمة البعد المنهجي أو الميثودولوجي المتين الذي يذكرنا بهيزنبرغ ومبدئه العظيم «مبدأ اللاتعين» الذي يفنن أثر البحث والباحث وأدوات البحث على الظاهرة المبحوثة. ثم تأبى فيرغسون إلا أن تثير على كل هذا غبار الانشغال الأمريكي الراهن والمحموم بتطبيع المثلية الجنسية والبحث عن حقوق المثليين في أن يمارسوا حياتهم بشكلٍ طبيعي. [المترجمة]

(١٤) *في هذه الفقرة، كما في مواضع أخرى عديدة من هذا الكتاب، قد يأتي الحديث من منطلقاتٍ نسوية، لكنه يجسد قيمًا نبيلة، من الأفضل أن تشمل النساء والرجال معًا. [المترجمة]

الفصل الثاني عشر

مستيزات في ماكيلادورا وسياسة نسوية للحدود: إعادة النظر في حجة آنزالدوا

مليسا رايت

إن التعبيرات عن الاختلافات في الواقع تعمل على دمج المجتمعات الحدودية.

إيريس يونغ

يناقش هذا المقال بزوغ فتاة مستيزية جديدة مسيَّسة، وذلك على الحدود الثقافية الفاصلة بين المكسيك والولايات المتحدة. إنها تشغل وظيفةً مرموقة في منشآت ماكيلادورا المتعددة الجنسيات، وتضع أمام عملية التنظير النسوي تحدياتٍ عديدة متعلقة بسياسيةٍ جديدة للحدود. ومن خلال عرض بحث أجري في إحدى منشآت ماكيلادورا، يبين المقال أن تفهم الحركية بين المكان المجازي والمكان المادي مسألة حيوية من أجل تصور سياسات نسوية على الحدود الثقافية.

(١) لنتصور الحدود

على طول الحدود الممتدة بين المكسيك والولايات المتحدة، تظهر مستيزة جديدة، لغتها الإسبانية والإنجليزية و«الإسبانجليزية»، وتشغل وظيفةً في منشآت ماكيلادورا.[١] أحيانًا تكون حاصلة على شهادةٍ جامعية، لكنها في الأغلب اقتصرت على شق طريقها عبر الدرجات الوظيفية في الشركة فترتقي من عملٍ تتقاضى عنه الأجر بالساعة إلى وظيفةٍ لها هيبة وقوة وأجر أعلى كثيرًا. إنها تأتي من كلا الجانبين على الحدود السياسية. فجنسيتها مكسيكية أو أمريكية، لكن تسمي نفسها «المكسيكانة Mexicana» ...[٢]* ضمن محدداتٍ أخرى للهوية

تقوم على أساس المكان، مثل الأمريكية المكسيكية والحدودية والنورتنية والتشيكانية.[٣] كثيرات من هؤلاء المكسيكانات تبوأن مواقع مرموقة في المجتمع المحلي وفي شركات رجال الأعمال على كلا الجانبين للحدود. لقد تحدَّين الاستثناءات التي تقصر دورهنَّ على مواقع للعمل لا تتطلب مهارات وتتقاضى أجرًا منخفضًا (انظر Forbel 1979)، وأثرن بعض القضايا الشائكة في المقاربة النسوية لسياسات العرق والجنوسة والطبقة والجنسية عبر الحدود حيث تمثل هذه المجددات حلولًا وسطًا بين سياسات اليسار واليمين.

إنني أشير إلى هؤلاء المكسيكانات بأنهن «مستيزات» لكي أنخرط في مناقشات آنزالدوا «المستيزة الجديدة» (Anzaldúa 1987). والمستيزات اللائي أناقش وضعهن ذوات سياسية جديدة على الأراضي الحدودية الواقعة بين المكسيك والولايات المتحدة، ومع تعزيز رمزية الحدود بوصفها انقسامًا مستديمًا يشق التضاريس الاجتماعية، حددن هويتهن كمكسيكانات وحققن المكاسب في منشآت ماكيلادورا. إنهن يُثرن التحديات في وجه حجة آنزالدوا التي تقنع بأن مجتمع المكسيكانة يستطيع أن يظفر بقاعدةٍ أساسية في الأراضي الحدودية الثقافية فقط من خلال مقاومة خطاب الحدود من حيث هي خط فاصل. وبشكلٍ أعم، يتحدين النظرية النسوية ليفحصن كيف تتقاطع الاختلافات السياسية أو الجغرافية مع الإصرار على تأكيد الهوية ومع صياغة تصور لمجتمعاتٍ تتبوأ فيها المرأة مواقع القوة والنفوذ والحث على التغيير.

تضع آنزالدوا تصورًا للمستيزة الجديدة بوصفها ذاتًا ثقافيًّا تصنع وحدةً سياسية من خلال إزالة الانفصال بين الأمم، من التصور الاجتماعي ومن الممارسة السياسية معًا. وكتبت تقول: «إن الحدود بين الولايات المتحدة والمكسيك جرح فاغر es una herida abierta حيث يتفتت عالمٌ ثالث في مواجهة عالم أول وفي مواجهة تدفق الدماء». فعلى طول هذه الحدود تنساب «دماء الحياة لعالمين اندمجا ليشكلا عالمًا ثالثًا؛ هو الثقافة الحدودية» (Anzaldúa 1987, 3). وتجادل بأن المكسيكانة قد انحطت قيمتها وشاهت سمعة ثقافتها المتكاملة في مرحلة ما بعد الاستعمار ذات الحدود الجغرافية الفاصلة. تكتب آنزالدوا بوصفها مستيزة جديدة، وتدعو إلى «انعتاق، يحررنا من الرؤية من خلال خيالات تفوق البيض، وأن نرى أنفسنا في هيئتنا الحقيقية وليس في الشخصية العرقية الزائفة التي أعطيت لنا والتي أعطيناها لأنفسنا. أبحث عن وجه المرأة فينا، عن ملامحنا الحقيقية» (١٩٨٧، ٨٧). رؤيتها النبوئية صرخة حرب من أجل المكسيكانات، من أجل وحدتهنَّ في مواجهة دولة فصلتهنَّ عن بعضهنَّ على طول الأراضي الحدودية من خلال

أيديولوجيات النزوع إلى الجنس الآخر وكراهية النساء والإمبريالية. إنها رحلةٌ من أجل إعادة التوحيد الثقافي، وفي سويدائها يقبع ما يمارسه معنى الحدود من تخريبٍ سياسي، في الخطاب وفي الممارسة معًا، وتتنبأ آنزالدوا بجغرافيا بازغة سوف تمهِّد التربة لبثِّ الحياة في أعطاف سياسات ثقافية ونسوية، من خلال إعادة تخيل الحدود ليس بوصفها موضع الانقسام، بل بوصفها رتق التحام، حيث تتلاقى مظاهر مختلفة لثقافةٍ متحدة في جوهرها.

تقدم آنزالدوا أكسير الخيال لمواجهة مشكلة عملية ابتليت بها المكسيكانات المشاركات في الجماعات السياسية بمجتمعهنَّ التي تسعى إلى تنظيم ما يحدث على جانبَي الحدود.[٤] في الجانب الخاص بالولايات المتحدة الآن، ثمة عسكرة درامية (Dunn 1996)، وحماس يتأجج للجدران التي هي ترسيم مادي للخط السياسي (انظر Fox 1995–96). وإدانة واسعة للمهاجرين المكسيكيين بوصفهم متطفلين على المجتمع «الأمريكي»، مما يرهق شبكات العمل الاجتماعي ويثير الضغائن في التوترات التاريخية على كلا الجانبين (انظر أيضًا Anaya and Lomeli 1989). أما تصور الجانب المكسيكي لذاتٍ حدودية فليس أيسر منالًا، حيث توجد انقسامات بين المكسيكيين والأمريكيين، والمنحدرين عن سلالاتٍ مكسيكية أو عن سواها، يتوطد تعزيز هذه الانقسامات بفعل الأيديولوجيات القومية التي تفصل المكسيكيين «الحقيقيين» عن المهاجرين وأحفادهم في الولايات المتحدة (انظر Cordoba and Socorro 1995–96).

إنها تقارير عن انقسامٍ جغرافي عنيد متصلب يقف على طرف النقيض من رؤية آنزالدوا للوحدة الجيوسياسية، فيما لا تمثل بالضرورة عقبات لا يمكن تذليلها عند صياغة تصورات تتجاوز الحدود السياسية، وبدلًا من أن تكون عقبات، فإنها تلقي الضوء على الحاجة إلى تفهُّم خطابات الاختلاف الجغرافي وكيف تمارس فعلها في تجسيد الذوات السياسية ومجتمعاتها المحلية.

وفي مواجهة خلفية عمل آنزالدوا، أقدم بعضًا من بحوثي الإثنوغرافية عن المكسيكانات وكيف يجتزن التضاريس المتحولة في الأراضي الحدودية المكسيكية–الأمريكية في محاولاتهن صعود درجات السلم الوظيفي في منشآت ماكيلادورا المتعددة الثقافات. إن أولئك المكسيكانات يمثلن مستيزة جديدة بمعنى أنهن يقوضن الخطابات التاريخية حول ما يكنَّه من حيث هنَّ نساء منحدرات عن أصلٍ مكسيكي، وبالتالي حول كيفية انتمائهن إلى مؤسسةٍ متعددة الجنسيات.[٥] إنني أسميهنَّ «مستيزات ماكيلادورا»؛ لأنهنَّ يعبرن عن

هويةٍ ثقافية قائمة على إبحارهنَّ الحاذق بين شطآن موقع عملهن المتعدد القوميات، الماكيلادورا، وعلى سياسة الاختلاف التي تمثل خاصة مميزة للأراضي الحدودية المكسيكية الأمريكية.

ومن خلال التركيز على مستيزة ماكيلادورا، أريد إظهار أن السياسة النسوية، اتباعًا لحجة إيريس يونغ (Iris Young 1990). ينبغي أن تأخذ في اعتبارها كيف تعمل التعبيرات عن الاختلافات في الواقع على دمج المجتمعات الحدودية. ومما هو حاسم في هذا المشروع، التمحيص النقدي للعلاقات بين الحدود بوصفها تعبيرًا مجازيًّا عن عددٍ جمٍّ من الانقسامات الاجتماعية، والحدود من حيث هي مكان مادي؛ أي مكان تفرضه السياسة ويكون عبوره مسألة مادية بدنية (انظر Katz and Smith 1993).

وفي البحث عن تفهُّم الفضاءات المجازية وكيف تتجسد في أمكنةٍ تتميز بأنماطٍ معينة من السكان، سوف أخرج بمحصلةٍ من عمل جوديث بتلر (Judith Butler (1993 في التفاعل بين الخطاب والمادة لتشكيل موضوعات اجتماعية مفهومة. تحاج بتلر بأن الخطاب يقوم على المادة مثلما تقوم عليها المعالم الخطابية المميزة للهوية، كما هي الحال في العرق والجنس والإثنية وهلمَّ جرًّا، فتتأتى إلى مجال الرؤية بوصفها الماديات التي تشكل الجسمانية الحقة للجسد. ونتيجة لهذا، فإن ما يُدرَك بوصفه قد تأسس ماديًّا في الواقع مُشكل خطابيًّا؛ وبالتالي في حالة سيولة، على الرغم من تموضعه في مادةٍ تبدو غير قابلة للتغير. وبهذه الحجة تقتطع بتلر فضاء سياسيًّا بين الخطاب والمادة، وفيه تبين كيف أن الفعل السياسي يمكن أن ينطوي على جهودٍ لزعزعة الرمزيات الخاصة ببناء الذوات واقتلاعها من الماديات المتحددة بأنها متموضعة في أجسام تلك الذوات (انظر أيضًا Butler 1997). وهي تشير إلى هذه الزعزعة بأنها «إعادة خلق الدلالات»، أو «إعادة صياغة/صياغات جذرية، لأفقٍ رمزي تتجسم فيه الأجساد أصلًا» (Butler 1993, 23).

تكتسب هذه الفكرة عن إعادة خلق الدلالة أهمية في تأويلي الخاص لمستيزة ماكيلادورا بوصفها ذاتًا جديدة قوضت دعائم المعاني التاريخية للغتها وللجسد والجنسانية والآراء والعمل في مجتمع شركات ماكيلادورا. إنها ترتقي الدرجات الوظيفية للشركات، وبرزت أخيرًا في جماعاتٍ ثقافية موالية لقطاع الأعمال مثل لولاك[٦*] (رابطة مواطني أمريكا اللاتينية المتحدين). وهذا ينطوي على إعادة النظر في رؤيةٍ موحدة للمكسيكانة التي ظفرت بموطئ قدم في جغرافيا حدودية موحدة. مستيزة ماكيلادورا التي تستطيع المطالبة بمعيارٍ ذي اعتبار للمنزلة والثروة المادية إنما تتحدى تمثيلات المكسيكانات

بوصفهنَّ عمالة غير ماهرة وطيِّعة، وهي تمثيلات تذيع على مستوى عالمي، فيما تدعم ممارسات استغلال اليد العاملة المكسيكانية، بمعدل أجر خمسين سنتًا في الساعة، وممارسات إقصاء أغلبية المكسيكانات من جني مغانم الحراك العالمي الذي تنعم به عاصمة متعددة القوميات وينعم به المديرون فيها.[٧*] تبين مستيزة ماكيلادورا أن قوتها الاجتماعية ترتكن على تأويل لحدودٍ جغرافية لها جانبان وعلى ذاتٍ مكسيكانية مباينة. ومن ثم آمل أن أبين، عن طريق مفهوم إعادة خلق الدلالة، أن السياسة الطبقية لا تنفصم عن أيٍّ من سياستَي المكان ذي الجانبين (انظر Harvey 1996)، ولا عن تفاوضيات الهويات المتبلورة كجزءٍ لا يتجزأ من نتاج الأمكنة. علاوة على ذلك، أهدف إلى إثبات أن السياسة النسوية على حدود المكسيك–الولايات المتحدة، التي تأخذ في اعتبارها كيفية تصور المرأة على كلا الجانبين لمجتمعاتها المحلية والتحالفات معها، لا بد لها أن تتفهم أن الطبقة لا تشكل مقولةً منفصلة ولا هي منعزلة عن السياسة الاجتماعية للهوية في المناطق الحدودية الثقافية.

وما يلي هذا تأويل لبحثٍ إثنوغرافي أجريته داخل إحدى منشآت ماكيلادورا سوف أشير إليها بالتعبير «مكسيك على المياه» أو (م. ع. م MOTW)،[٨*] فهي منشأة خارج الحدود لشركةٍ متعددة الجنسيات مقرها الولايات المتحدة. تقع المنشأة في مدينة سيوداد خواريز بولاية تشيهواهوا التي تمتد على حدود إل باسو ...[٩*] في تكساس.[١٠] أُخذت هذه الحالة من بحثٍ إثنوغرافي في منشآت ماكيلادورا استغرق عامًا كاملًا (Wright 1996). وتكشف تجارب المكسيكانات التي سوف أعرضها هنا كيف يمارس التشبيه المجازي في حدود المكسيك–الولايات المتحدة فعله بوصفه انقسامًا ثقافيًّا وإثنيًّا وطبقيًّا وعرضيًّا وجنسيًّا يتجسد من خلال إنتاج المكان والذوات التي تمثل السكان القاطنين على الحدود.[١١]

(٢) مكسيك على المياه

يبدأ يوم «م. ع. م» في سيوداد خواريز حين يقود المديرون والمهندسون الأمريكيون سياراتهم عابرة الجسر الدولي لتحط في باحة انتظار السيارات بالمصنع. ويتدفق نزول مئات المكسيكيين، عمال شغيلة وفنيين وإداريين مساعدين، من الحافلات التي تنقلهم من طرقاتٍ متفرقة في سيوداد خواريز. يحدث هذا الملتقى الدولي كل صباح، بلحظاتٍ معدودة قبل أن تبدأ خطوط الإنتاج في ضخ أجزاء مختلفة، كمفاتيح التشغيل والمكربنات ...[١٢*]

والمعدات الكهربائية وأجهزة القياس، وهي أجزاء من الزوارق الآلية التي تنتجها «م. ع. م» منذ ما يزيد على عقدٍ من الزمان. حين وصلتُ أنا «م. ع. م» في سبتمبر من العام ١٩٩٣م، كان المديرون والمهندسون جميعًا أمريكيين، وكل العمال المأجورين مكسيكيين. دعاني مدير المصنع إلى القيام ببحثي وسمحوا لي بترك سيارتي في الساحة الأمريكية بموقف السيارات؛ مما يعكس ترحيبًا بمقدمي في داخل منطقة الإدارة الأمريكية لـ «م. ع. م»، حيث تم تزويدي بمكتبٍ خاص بي. لقد بدأت بحثي في «م. ع. م» خلال شهرٍ من بدء عملية «حصار الحدود» التي حظيت بتغطيةٍ إعلامية واسعة، وسميت فيما بعد بـ «ضبط الخط»، وهي علمية اضطلع بها حرس الحدود في سبتمبر من العام ١٩٩٣م.[١٣] إنها عسكرة حدود آمنة إداريًّا وجدت مسوغاتها المتواترة في الأزمة التي تمثلها المكسيكانة المهاجرة من قبيل حَملِها وأطفالها الفقراء واستهلاكهم خدمات الرعاية الاجتماعية في الولايات المتحدة. وإذ كنت أبحث عن تفهُّمٍ لكيفية تنظيم المكان والعمل في م. ع. م، فقد جئت لأرى كيف أن الانقسام بين مناطق الإدارة الأمريكية ومناطق الإنتاج المكسيكية تحرسه الشرطة لتأمين إقصاء المكسيكانة. ومع مرور الوقت سمعت خطابات داخل «م. ع. م»، هي رجع الصدى لما نسمعه بطول الولايات المتحدة وعرضها، من مجادلةٍ حول ضرورة منع النساء المكسيكيات من الانتفاع بالخدمات الاجتماعية في أراضي الولايات المتحدة التي يمولها دافعو الضرائب. وفي «م. ع. م» كذلك، تمثيلات للمكسيكانة التي تدور حول الدافع الإنجابي وحياتها الجنسية؛ مما يعجِّل بهدر موارد الولايات المتحدة (انظر أيضًا Femandez-Kelly 1983).

ثمة حفظ بوليسي للحيلولة دون الحراك الاجتماعي للمكسيكانة في «م. ع. م»، يتركز حول محال ظهورها في مكان العمل. وأُدرجت التوصيفات اللفظية للمصنع ذاته في «حدود» ذات صبغة قومية تفصل المناطق المكسيكية عن المناطق الأمريكية. إن الأبواب ولغة المراقبة والأزياء تصنع معالم لهذا الانقسام التصوري وتستجلب الحدود إلى صميم الحياة داخل فضاءات «م. ع. م»، ولا يمكن التسامح إزاء حضور المكسيكانة في النطاق الإداري إلا إذا كان مصحوبًا بمراقبةٍ مشددة.

في أثناء جولتي المبدئية في «م. ع. م»، شرح لي ستيف مدير المصنع، وهو رجل «من أصولٍ إنجليزية» جاء أخيرًا من جورجيا، كيف أن البنية الفيزيقية للمصنع منقسمة على طول خط قومي. وبينما نحن نتجول في الطابق التجاري راح يروي لي: «ها هنا نضع مستخدمينا المكسيكيين، ولدينا منهم الآن ما يقرب من خمسمائة، نحو نصفهم من الإناث.

كان هذا أقل كثيرًا من منشآتٍ أخرى في ماكيلادورا؛ لأننا بدأنا كمتجرٍ للآلات. أما الآن فلدينا الكثير من الأعمال الكهربائية، تضطلع بها فتيات». واصلنا السير عبر قسم صنع المكربنات وعملية التجميع وتقريبًا سائر العمالة فيه من الذكور، فانتقل إلى وصف خططه لترقية بعض المستخدمين المكسيكيين لاعتقاده أن «المكسيك تستطيع إخراج مهندسين من نوعيةٍ جيدة، وأعتقد أننا ينبغي أن نشجع هذا».

ومع هذا، بينما كنا نواصل رحلتنا خلال العملية المتصلة بهذا وبلغنا مناطق للتجميع الكهربائي وقص الأسلاك وهي مأهولة أساسًا بالإناث، أدركت أن استبشاره بالقدرة الفنية المكسيكية لا يمتد إلى المكسيكانات. فحين سألته عما إذا كان ينتوي ترقية مستخدمات في أعمال التجميع الكهربائي، كان رده «لا أعتقد أن لدينا ترقيات كثيرة لهذا المكان»، «تكاد النساء المكسيكيات أن يفتقرن إلى تنشئةٍ ثقافية للمهن الصناعية. إنهنَّ هنا لكي يجدن قرينًا للزواج وإنجاب بضعة أطفال، قد يبدو هذا فظًّا، لكنه الواقع هنا». وحين اكتملت جولتنا في عمليات الإنتاج، توقفنا عند بابٍ معدني به نافذة غير شفيفة. وبينما كان يمسك بمقبض الباب ليفتحه، قال لي: «الآن هذه هي إدارتنا، المكان الذي توجد فيه مكاتب الأمريكيين. لدينا مديران مساعدان للمصنع، ومديرون للأقسام الأخرى؛ الهندسة، المخزن.»

عند عبوري من هذا الباب، لم أستطع إنكار إحساس ساطع بالانتقال من نطاقٍ ذي تصميم مكسيكي واعٍ إلى نطاقٍ أمريكي. لاحظت العديد من الملصقات على الحائط تعلن عن التجربة النابضة في صنع «م. ع. م» للزوارق الآلية. بعضها يشجع فريق العمل لإنتاجه عالي الجودة، كلها كانت بالإنجليزية. وأيضًا اللغة التي يمكن أن تسمعها في المنطقة الإدارية هي الإنجليزية. إنها مساحةٌ شاسعة مقسمة إلى عدة مكاتب على طول الجانبين وتمتلئ بالحجيرات في الوسط. تتناقض هذه المعالم المرئية والمسموعة مع معالم المنطقة المكسيكية، حيث تبث الأجهزة الصوتية ألحانًا شعبية تذيعها محطة سيوداد خواريز للإذاعة المحلية وترى إشعارات باللغة الإسبانية تُجمل السياسة العامة للشركة فيما يتعلق بالأمن والسلوك العام المرغوب. تكشف هذه المعالم عن جهودٍ متضافرة لإعادة إنتاج تراتبية هرمية [هيراركية] للمكسيكيين والأمريكيين في التنظيم الاجتماعي والمكاني للشركة. إنها عين التراتبية الهرمية التي تفصح عنها خطابات حدودية أوسع مجالًا.

إن الانقسام الأممي في المصنع قد مثَّل أيضًا انقسامًا في قانون العمل فيه وهيكل الأجور ونظامه الضريبي.[١٤] يعمل الموظفون المكسيكيون وفقًا للمبادئ التوجيهية التي

يفرضها قانون العمل المكسيكي. وبينما ينبغي على الأمريكيين احترام هذه القوانين في تعاملهم مع العمال المكسيكيين، كان الفهم العام للقانون هو أن الأمريكيين مرتبطون بقانون العمل الأمريكي في تعاملاتهم بعضهم مع بعض. وكما شرح لي ستيف، لا يملك مكسيكي سلطة على أي أمريكي، ولا يكسب دخلًا أعلى من دخله، تحت أي ظرفٍ من الظروف؛ لأن هذا كما قال «ضد الطبع العام لشركةٍ أمريكية».

ومع هذا، فعلى خلاف سلطات المهاجرين التي تراقب التخم الدولي على بُعد بضعة أميال فقط، فإن عبور الحدود الدولية داخل «م. ع. م» لا يعتمد على شهادة ميلاد. لا تُفحص مواطَنة المرء؛ وبدلًا من هذا كان أداء الهوية هو الذي يوضع موضع الاختبار. وأي أداء لامرأةٍ يمكن تأويله بأنه دلالةٌ على وجود مكسيكانة في الحيز الأمريكي يعد أمرًا خطيرًا.

مثلًا، على الرغم من وصف ستيف للمنطقة بأنها حكرٌ على الإدارة الأمريكية، كانت الأغلبية العظمى من الناس الذين يعملون في ذلك الجانب من الطاقم الإداري من المكسيك، وكلهن نساء. كثيرات هاجرن من أماكن مختلفة في شمال المكسيك ليجدن عملًا في ماكيلادورا، وهن الآن يساعدن في الأعمال المكتبية في «م. ع. م» ليعشن في مستوى الفقر، الحد الأدنى من الأجور. كان ثمة تسجيل دقيق لكل شيءٍ يتعلق بأدائهنَّ الوظيفي، من مدى سرعة كتابتهن على الآلة الكاتبة إلى كيفية ارتدائهن الملابس وطريقتهن في الكلام وكيف يقدمن أنفسهن، كل هذا في إطار جهد لإظهار التحكم الإداري للولايات المتحدة في المكسيكانة النافرة بطبعها من التحكم. وقد لاحظت أن خمس عشرة أو ما يقرب من هذا العدد من السكرتيرات والموظفات المكتبيات يرتدين الملابس نفسها — لباسًا يتكون من بذلةٍ مخططة ذات لون رمادي كالح مع بلوزة حمراء وأحذية رياضية مناسبة لهذا. فسألت: «هل يرتدين زيًّا موحدًا؟» وشرح لي ستيف أنه كان ثمة تعليمات بأن ترتدي النساء المكسيكيات في الإدارة زيًّا موحدًا، «وفي ذلك كان لا بد أن تشاهدي ما اعتدن أن يلبسنه. كان يشبه هذا الذي يُعرض للالتهام في أعماق خواريز أفنيو [حي بيوت الدعارة]، وليس هذا مريحًا لبعض الشبان.»

في أثناء بحثي في «م. ع. م» طَفَتْ على السطح أكثر من مرة الإشارة إلى البغاء عند مناقشة أمر الموظفات. مثلًا، حين طلبت من أحد مديري الإنتاج، وهو روجر، أن يصف قوة العمالة، قال: «بعض أولئك الفتيات لهن وظائف ثانية. أتعلمين، سمعت أن بعضهن يعملن في الحانات!» كانت الرسالة المبلغة أنك لا تستطيعين تمييز الفارق بين العاهرة والأنثى العاملة في ماكيلادورا، وهي رسالة شائعة في المقابلات التي أجريتها. قال مديرٌ

آخر من مديري الإنتاج، وهو بيرت «نحن لا نعلم ما الذي تفعله أولئك الفتيات في أثناء الليل، ولكننا لا نريدهن أن يفعلنه هنا». أما المدير العام ستيف، فقد زاد على هذا التفسير في محاورةٍ لاحقة أنه «من المهم لعملائنا أن يشعروا إبَّان وجودهم هنا وكأنهم في مكتبٍ أمريكي. وأيضًا بما يجعل السكرتيرات أكثر حرفية، فلا تكون السكرتيرة مجرد فتاة أتت من الشارع.»

كانت هذه السردية الإدارية عن الفتاة المكسيكية التي تعمل في «م. ع. م» جهدًا مبذولًا لمساعدتي على أن أراها كما هي، ولكي أستجلبها في نسيج الحياة كتجسيدٍ لتلك الفوضى الجنسية الشائعة بين نساء العالم الثالث، وفقًا للمعلمين المرشدين في الشركة، ووفقًا لمواقع العمل الصناعي الأخرى حول العالم (راجع Ong 1987). فليست هذه الصورة للأنثى المكسيكانة في ماكيلادورا خاصة بـ «م. ع. م» (انظر أيضًا Slazinger 1997; Wright 1997)، ولا هي تعطي صورة ثبوتية، نجدها حصريًّا في الناس الذين ولدوا على هذا الجانب من الحدود أو على الجانب الآخر. الأحرى أنها امراةٌ ارتحلت مع الخطابات التي تسعى إليها وتعيد تكوينها[١٥]* في لفتاتها وملبسها ولغتها وتصفيف شعرها وفي مواقف القوى العاملة النسائية. كل امرأة تعمل في «م. ع. م» عليها أن تدعم منصبها بأنها ليست مكسيكانة، وإلا فلتخاطر بتفسير وضعها بأنها حالة أخرى من الهيئة الجسدية المكسيكانية ذات الخطورة. والنظر إليها بمثل ذلك التجسد إنما يهدد الحياة المهنية لأي امرأةٍ داخل مجال إدارة «م. ع. م» التي هي إدارة أمريكية بإمعانٍ.

لقد صادفت مثل هذا التهديد حينما حاول اثنتان تصفان نفسيهما بأنهما مكسيكانتان أن يغيرا وظيفتيهما ويصعدا في سلم وظائف شركة «م. ع. م». كلٌّ من هاتين المرأتين وصفت نفسها لي بأنها مكسيكانة، وكلٌّ منهما واجهت تحدي الاضطرار إلى الإقلاع عن خطاب المكسيكانة لكي تضفي المشروعية على مطلبها بأن تحلَّ في مجال الإدارة الأمريكي، لكي تتقاضى راتبًا أعلى وتمارس سلطةً أكبر. في هاتين الحالتين، أن يكون المرء أمريكيًّا أو مكسيكيًّا، ذكرًا أو أنثى، امرأة من أصولٍ إنجليزية أو من أصولٍ مكسيكانية، إنما يتوقف على أداء موقف الذات على النحو الذي تُفهم به الذات في المجال الرمزي للتمثيل. وسوف نرى كيف أن المرأة التي ولدت وترعرعت في المكسيك تحول نفسها إلى أمريكية، بينما المرأة التي ولدت وترعرعت في الولايات المتحدة تتملص من مقاييس الشركة لتُرى كأنها تجسد صورة المكسيكانة. كلٌّ منهما صادفت خطابًا يعيد تكوين التمثيل التاريخي للمكسيكانات بشكلٍ عام، من حيث إنهنَّ عُرضة للطعن في

سلوكهنَّ الجنسي ويمثلن خطرًا على الشركات الرأسمالية من حيث إن أجسادهن ولغتهن وطريقتهن في السلوك تعرض الدليل على المكسيكانة التي قد ترابض داخلهن. وكافحت كلٌّ منهما لتقدم دلالةً جديدة عن ذاتها داخل الخطاب المهيمن حول ما تكونه المكسيكانات وما الذي يستفزهن داخل جدران «م. ع. م» وخارجها.

(٣) روزاليا

حين قابلتُ روزاليا كانت مديرة العاملين من المكسيكيين. وقد عملت في ماكيلادورا اثني عشر عامًا، بدأتها كعاملة للهاتف، ثم ارتقت من موظفةٍ إلى سكرتيرة، وأخيرًا إلى منصب المدير المساعد لشئون الموظفين في منشأة ماكيلادورا التي عملت بها. كانت تربي طفليها بمفردها وحصلت من فورها على شهادةٍ جامعية في إدارة الأعمال بعد سنواتٍ من الدراسة المسائية. كانت المرأة المهنية الوحيدة في عائلتها المباشرة، وتعبر عن فخرها بما أنجزته. حين طلبت منها أن تسرد لي تاريخها المهني، أخبرتني بأن «كثيرين يقولون إن المرأة لا تستطيع الحصول على مهنة. تسمعين هذا عن النساء المكسيكيات خصوصًا، لكنه غير صحيح، قد ترغبين في هذا، لكن عليك أن تنجزيه.»

حين دار هذا الحوار كان مكتب روزاليا يقع في إحدى الحجيرات المصممة للطاقم الإداري المكسيكي في منطقة الإنتاج. ولم يحدث في تاريخ «م. ع. م» أن ارتقت أي امرأةٍ مكسيكية لما يعلو على هذا المنصب؛ ومع هذا استطاعت روزاليا في غضون شهرين من الوقت الذي استغرقه إجرائي البحث أن تتلقى عرضًا بالترقية، ليس هذا فحسب بل باتت أول مكسيكانة تشغل مكتبًا في منطقة الإدارة الأمريكية، وأصبح لها سلطة على عاملين أمريكيين. وبعد شهرٍ من هذه الترقية، طلبتُ من روزاليا أن تصف لي الأحداث التي أحاطت بترقيتها. قالت: «كان واضحًا أن ستيف يحتاج إلى شيءٍ من المساعدة مع الموظفين الأمريكيين. كنت أقوم فيما سبق بأعمال التأمينات ... أخبرته بأنني أستطيع النهوض بأعباء الوظيفة. أريته دفاتري عن قانون العمل في الولايات المتحدة ... يعلم أنني مهنية. أنا لست مجرد واحدة مكسيكانة.»

أما ستيف فشرح لي قراره بهذه الطريقة: «عرفت أنها كانت مبادرة ضخمة في نقل روزاليا إلى هذا المكتب، لكني عرفت أيضًا أنها الأفضل لهذه الوظيفة. إنهم ينظرون إليها ويرونها مجرد امرأة مكسيكية أخرى. لكني أعرف روزاليا، وأعرف أنها صارمة كالسيف وطموحة، وسوف ينتهي بها المطاف بأن تبين لنا جميعًا أنها بما تحمله في رأسها ليست مجرد امرأة مكسيكية، وسوف تتوافق مع الأمريكيين.»

مع ذلك، حين أعلن ترقية روزاليا، اندفع أربعةٌ من المديرين الخمسة للخروج من الاجتماع غاضبين احتجاجًا على ترقيتها.

واحدٌ من مديري الإنتاج، وهو روجر راح يزمجر في أثناء خروجه من المكتب قائلًا: «هذا اعتداء على خصوصيتي.» وحين كان مدير إنتاج آخر، وهو بيرت، يخرج من غرفة اجتماع الطاقم الإداري، سألته: «ما الخطأ؟» وفي أثناء سيره متجهًا إلى مكتبه الذي يقع في القاعة على الجانب الآخر من مكتب روزاليا، أجاب «إن روجر مستاءٌ من روزاليا. وأنا أيضًا، لا أفهم لماذا ينبغي أن تحتل مكتبًا هنا. الوضع الذي كانت فيه هو الأفضل لها». في خارج القاعة سألت روجر عما يجعله منزعجًا هكذا من ترقية روزاليا، قال: «لا أريد أن أبدو متعصبًا، والسبب أنني لا أشعر بأي شيءٍ ضد الشعب المكسيكي. بَيد أنها امرأةٌ مكسيكية جدًّا، والمرأة في تلك الثقافة لا تعرف ماذا يعني أن تخوض في لعبةٍ قاسية جدًّا.»

واصلت الحديث قائلة: «وما علاقة هذا بالخصوصية؟»

صرخ روجر، «اسمعي. إنها ليست مؤهلة تمامًا لمتابعة شئوننا. أقسم بالمسيح إنها مجرد سكرتيرة. ربما توجد علاقة يلعنها الرب بينهما»، وسرعان ما تدخل بيرت قائلًا: «هل ننتظر منها أن تباشر مطالباتنا بالتأمينات أو بأرصدة العمال؟» وأضاف متهكمًا: «إنها لا تعلم حتى ماذا يعني هذا». في داخل القاعة، كان التبرم والتذمر من قِبل العاملين الأمريكيين الآخرين أكثر دهاءً، لكن لا يزال مسموعًا، فاقتربت من سينثيا، وهي واحدة من مهندسي الجودة، قالت: «ما الذي تعرفه امرأةٌ مكسيكية عن التحرش الجنسي؟ إنها مكسيكانة مكسيكانة». مكسيكانة مكسيكانة، كما يفترض أنني أفهمها، تعني أن روزاليا تحديدًا مكسيكية مكسيكانة، فيتلاءم وضعها مع أدنى الصفوف في التراتب الهرمي السياسي والاقتصادي لأهل «م. ع. م».

أعربت سينثيا بوضوحٍ عن هذه المسألة: «هل تعرفين أنها الآن رئيسيتي؟ إنها تحصل على نقودٍ أكثر مني. هذه إهانة.» جانب من هذا الاعتراض كان من نصيب ستيف، فقد عطل الناموس الاجتماعي حين سمح لروزاليا أن تنتقل بلحمها وشحمها إلى الفضاء الاجتماعي الأمريكي. خافوا من تدنيس النطاق الأمريكي بحضور مكسيكانة فيه. أوجز بيت وروجر هذا الشعور حين اشتكى كلاهما قائلًا: «رؤساؤنا في إلينوي، ماذا تحسبينهم سيقولون حين يجيئون إلى مكاتبنا ويرونها؟» كانت سينثيا هي الأخرى معنية بهذا التصور: «لا تعرف روزاليا كيفية التصرف مع الناس في هذه الشركات. تبدو كأنها من خارج هذا المكان، وليس ذلك من قبيل المصادفة.»

علمت روزاليا بأمر هذه الهواجس، وسرعان ما التحقت بدورةٍ مكثفة للغة الإنجليزية، واشترت ملابس جديدة من محالِّ ديلارد في إل باسو، وملأت استمارات الحصول على البطاقة الخضراء. كانت ستنتقل إلى الإقامة في إل باسو. وفي غضون شهرٍ واحد، راجعت مدارس إل باسو من أجل مدرسة لطفليها واختارت الحي السكني الذي ستعيش فيه. سألتها عن سبب انتقالها، وكانت إجابتها: «لا بأس، الوظيفة أمريكية، وهذا يعني ضرورة حصولي على البطاقة الخضراء.»

لكي تتأهل روزاليا لمنصب إدارة الموارد البشرية، على نحو ما كان عليه في الشركة، لا بدَّ لها أن تصبح مقيمة أمريكية حاملة للبطاقة الخضراء. كان منصب إدارة الموارد البشرية في هيكلته منصبًا أمريكيًّا، راتبه بالدولار الأمريكي، وتُستحق عليه ضرائب للحكومة الأمريكية، ويحكمه قانون العمل الأمريكي. وليس أقل من هذا دلالة، أن مرتبته تعلو مرتبة مناصب أمريكية عديدة، من ناحية الأجر والمنزلة والقوة في الشركة. كانت روزاليا تُظهر أن هذه المديرة للموارد البشرية لن تكون من العمالة المكسيكية، بل بالأحرى من العمالة الأمريكية.

طرحتُ المسألة على هذه الصورة: «في منشآت ماكيلادورا، يجب على المرء فهم الفارق بين أن يكون مكسيكيًّا وأن يكون أمريكيًّا. يقولون في وجهي صراحةً: إن المكسيكانة لا تستطيع النهوض بأعباء هذه الوظيفة؛ ذلك أنني لا أفهم التحرش الجنسي أو لا أستطيع أن أفض إضرابًا. أنت تشهدين، أنا مكسيكانة لكن لدي حس الأعمال الأمريكي، وهذا يعني أنني على درايةٍ بالجانبين معًا.» وإذ تبين روزاليا أنها تستطيع الإقامة في الولايات المتحدة، عملت على انتزاع الاستعارة المجازية للحدود الدولية خارج الشركة. وذلك لكي تعيد التفاوض بشأن وضعها في مواجهة الحدود داخلها. كانت تلقي بمكسيكانيتها وراء ظهرها، تتأمرك. وليس أدل على هذا من أنها كانت تعمل على إثبات اختلافها عن أغلبية المكسيكانات، فهي ليست مرتبطة ثقافيًّا بالفوضى الجنسية.

ذات يوم أخبرني ستيف في أثناء تناول الغداء، «أنها في الواقع أثارت دهشة الكثيرين حين جاهرت بهذا، أحسبهم تصوروا أنها لن تستطيع مغادرة المكسيك. ولكنك تعلمين أنني أحسبها قد وضعت نصب عينيها التعيين في وظيفةٍ دولية. إنها جادة، تريد أن تُعامل كأمريكيةٍ ومهنية حقيقية ... أعتقد أنها تستطيع أن تصل إلى هذا.»

على أي حال، يكشف توصيف روزاليا ذاتها لهذه النقلة عن أنها قد اعتبرت نفسها مكسيكانة من نمطٍ جديد، تتفهم كيف تتفاعل الحدود بوصفها مجازًا بمعية التنظيم المادي للسلطة ورأس المال والنفوذ في المناطق الحدودية السياسية. وحين سألتها عما إذا

كانت ستفتقد المعيشة في سيوداد خواريز، قالت: «سأظل دائمًا مكسيكانة. بَيد أني أحتاج أيضًا إلى تفهُّم الأمور الأمريكية، هنا أنا أمريكية، أمثِّل العمالة الأمريكية في الشركة، أترجم السياسة؛ لذلك أريدك أن تعرفي ماذا يعني عبورك الجسر كل صباح، أن يكون أطفالك في مدرسةٍ أمريكية وتحاولين سد طلباتهم، أجل أنا مكسيكانة، ولكني لست من الصورة التقليدية للمكسيكانة.»

لقد بدلت هيئتها في نظر الجميع لتغدو بتلك الصورة التي تُفسر عمومًا بأنها الصورة النمطية للمدير الأمريكي. تغيرت الملابس التي ترتديها لتكتسي بألوانٍ أغمق، أصبح ثوبها أطول وكعب حذائها أقصر.[١٦] وفي غضون أسابيع قليلة من دراستها للغة الإنجليزية، باتت لا تتحدث الإسبانية إلا نادرًا. تعاملت أيضًا مع مشكلةٍ دقيقة من مشكلات التأمين المتعلقة بالعاملين الأمريكيين في الخارج وبفطنتها للبيروقراطية في الشركات الأمريكية أثارت إعجاب زملائها الذين كانوا متشككين. وقد سألتُ ستيف كيف وجد أداءها الوظيفي، فأجاب: «أنت تعلمين. لقد تغيرت فعلًا، أعتقد أنهم في المقر الرئيسي لا يعرفون حتى أنها مكسيكية.»

لقد ظهرت قدرات روزاليا على تبديد الاضطرابات العمالية؛ مما أثار المزيد من إعجاب المديرين الآخرين، في فبراير من العام ١٩٩٥م، انخفضت قيمة البيزو (أمام الدولار الأمريكي) بما يقرب من سبعين في المائة، فترك الآلاف من العمال وظائفهم في ماكيلادورا. راجت الشائعات بأن هناك من ينظم اتحادات في جميع الأرجاء الصناعية للضغط على ما يرى المصانع فيرفعون الأجور للتعويض عن التراجع المباشر في قيمة قدرتهم على العمل (بلغة الدولار)، وأيضًا للحد من انهيار قدرة العمال الشرائية. أصاب الشلل مصنعين مجاورين لـ «م. ع. م» بسبب انسحاب العمال، وأضرب ما يقرب من خمسة آلاف عامل في مصنعٍ مجاور لتجميع تلفزيونات آر. سي. إيه؛ مما دفع إلى إيقاف عمل الشركة في إلينوي (انظر Kern and Dunn 1995). إلا أن العمل استمر في «م. ع. م» كالمعتاد. انهال ستيف بالثناء على روزاليا حين سألته: كيف واصلت «م. ع. م» العمل؟ فأجاب: «تعرف روزاليا ما الذي يجب أن تفعله، كان لها مخبرون في أرجاء المكان بأسره ... في عيادة الطبيب، فكلهم يتحدثون إلى طبيبهم، وعلى خطوط الهاتف. إنها صعبة المراس، أصعب من كل ما يتصوره أي شخصٍ عنها، أعتقد أنها الآن أمريكية مثلما أنا أمريكي.»

وأيضًا أثبتت روزاليا وجودها خارج جدران «م. ع. م»، فبعد ترقيتها بعامٍ واحد، عُينت في وظيفةٍ مرموقة برابطة تجارة ماكيلادورا في سيوداد خواريز، وأفصحت عن أملها في فتح الباب لمديرات مكسيكانات أخريات ليلتحقن بالمجموعة.

وفيما كانت روزاليا تعبُر تقسيمات تفصل بين المكسيك والولايات المتحدة، فإنها تعاود تأكيد ذاتها في «م. ع. م»، أصبحت مكسيكانة مهنية لبيبة حين أفصحت عن المغزى في أن تكتسب معارفها بوصفها مكسيكانة، وفي لغتها والرؤية السياسية الخاصة بها. لقد تعاملت مع الحدود بوصفها تعبيرًا مجازيًّا عن الانقسام لكي تقتطع لنفسها مكانًا بوصفها نمطًا خاصًّا من المكسيكانة لها حراكها عبر انقسامٍ بين الدولتين. افترضت سياسة للانقسام الجغرافي. وكانت حركتها داخل الفضاء الأمريكي تعني وضع مسافة تفصلها عن أغلبية المكسيكانات العاملات في الشركة. بَيد أنها ظلَّت تعرِّف نفسها بأنها مكسيكانة، لديها القدرة على صنع روابط بين الحدود، وعلى أن تطرق اتصالات سياسية وأن تقوي وضعها من خلال وعيها الذاتي بنفسها بوصفها فاعلة سياسية. إنها ليست ذلك النوع من المستيزة الجديدة التي تتصورها آنزالدوا، بل هي من نمطٍ أصبح أكثر بروزًا في الفضاء الراهن الذي هو المنطقة الحدودية بين الولايات المتحدة والمكسيك.

جنبًا إلى جنب مع جهود روزاليا من أجل الترقية، كانت ثمة واحدة من زميلاتها الأمريكيات، هي سينثيا، تبذل هي الأخرى المساعي للحصول على مقعدٍ في الإدارة. كانت روزاليا الجهة التي عينتها الشركة لإدارة ذلك الأمر، وعالجته بما يكشف عن رؤيتها في أن الإخفاق في إدراك سياسة الاختلاف الجغرافي في منشآت ماكيلادورا مسألة كارثية للمكسيكانة التي تطمح إلى تحسين وضعها المادي.

(٤) سينثيا

حين قابلت سينثيا لأول مرة في سبتمبر من العام ١٩٩٣م، كانت تعمل مهندسة جودة تراقب إنتاج أنظمة الوقود. التوصيف المهني لهذه الوظيفة ينطوي على إدارةٍ أكثر مما ينطوي على هندسة، فكان دورها متابعة اتصال الإدارة بمهندسي التصنيع في الطابق التجاري، وكلهم رجال مكسيكيون. كانت سينثيا حاصلة على شهادةٍ جامعية في الهندسة والكيمياء، أمضت معظم سنوات الدراسة مع أسرتها، والتحقت بفصولٍ دراسية مسائية بجامعة تكساس في إل باسو لاستيفاء متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الهندسة الصناعية. وعلى الرغم من أن والديها كانا الجيل الأول كمهاجرين مكسيكيين، قالت إنها تعلمت أن تتحدث الإسبانية بطلاقةٍ في مدرسةٍ مسائية. التحقت بالعمل في «م. ع. م» قبل إجراء بحثي بعامين، وذلك حين حسمت أمرها بأنها وإن كانت من أوهايو فإن جذورها تمتد على جانبَي الحدود. قالت لي: «أتعلمين، أسرتي بأسرها عمال مهاجرون، جامعو

محصول الطماطم. جاءت أمي ذات يوم لتخبر أبي بأنها لا تكاد تتحمل منظر الطماطم مرةً أخرى، فارتحلا إلى أوهايو، وافتتحا متجرًا لبيع بانادريا (الخبز المكسيكي). وفيه عملت وأنا طفلة.»

تصف سينثيا نفسها بأنها طموحة، تتحدث عن مشاركتها في جماعةٍ ثقافية موالية لقطاع الأعمال وهي لولاك (رابطة مواطني أمريكا اللاتينية المتحدين)، وفي دوائر سياسية في إل باسو. ومنذ لقائنا الأول أخبرتني بطموحاتها في الانتقال إلى الإدارة. «إنني مديرة كفء، وأفضل من يكتب في هذا المكان بأسره. أنا أكتب التقارير كلها، أكتبها حتى نيابة عن رجالٍ آخرين. وأنا الآن أحيانًا أكتبها نيابةً عن ستيف»، صدَّق ستيف على هذا: «سينثيا تكتب التقارير جيدًا. إنها موهوبة، لكنها تدخل دائمًا في نزاع. ويا له من وقتٍ طويل أنفقناه في محاولة تحديد ما هي «مشكلة سينثيا».

وإن هي إلا أيام قليلة في «م. ع. م»، وأتت البيِّنة على هذا. خلال واحدٍ من الاجتماعات الأسبوعية للمديرين، بعد ترقية روزاليا بفترةٍ وجيزة، ورد اسم سينثيا حين أقر روجر، بلهجةٍ آمرة، «لا بد أن يتحدث أحدٌ مع سينثيا».

وفي صباح اليوم التالي أتت سينثيا إلى مكتبي وأغلقت الباب. «هل تعلمين ماذا قالوا لي؟ أولئك الملاعين ... إنها فيونكاتي. قالوا إنني لا أستطيع وضع الفيونكات في شعري». استلَّت من شعرها فيونكة أرجوانية لامعة وعرضتها عليَّ. «أعطتني أمي إياها في عيد ميلادي ... وكانت روزاليا هي التي أخبرتني بذلك ... «لتخفف من نبرتها»؛ فأولًا هذا شعري أنا. دعاني ستيف إلى مكتبه وقال إنه يريد أن يراني أبدو أكثر بوصفها مهندسة أمريكية. قال إني أصبحت أقرب شبهًا بالمكسيكية. ليذهب إلى الجحيم، ألا يعرف إلى من يتحدث؟»

وعلى مدار سلسلةٍ من الحوارات، شرح لي ستيف كيف أن سينثيا التي تتبوأ تلك الوظيفة، ببساطةٍ لا تبدو مهنية محترفة، «لا أدري هل هي هنا لتكتشف جذورها أم ماذا؟ لست أبالي، كل ما أريده أن يسلك المهندسون لديَّ سلوك المهندسين. لا أستطيع أن أرى رئيسة عمل عندي تهبط إلى هنا من أجل مناقشة مسائل تتعلق بأنظمة الوقود والفيونكات المبهرة اللامعة تتماوج على رأسها ... قد يبدو هذا سيئًا للغاية، بل كيف يمكن أن يحدث مثل هذا أصلًا. إذا أرادت أن تكون مديرة، لكان من الأفضل لها أن تعمل على تخفيف حدة مثل هذه الأشياء المكسيكية.»

لم تنحنِ سينثيا أمام هذه الضغوط. ذات يوم جاءت مرتدية ثوبًا بنفسجيًّا فاقعًا بأزرارٍ من حجر الراين اللامع وفيونكة تتناسب معه. وعند المدخل أخبرتني: «لديَّ الجرأة

على أن أقول لهم أي شيء.» وحين سألت سينثيا عما إذا كان شيء لا يغريها لبذل جهد من أجل تخفيف التوتر، أعربت عن غضبها وقالت: «انظري، أنا لست فتاة بيضاء مثلك. ولست أخجل مما أكونه، أنا أعرض ذاتي، أنا امرأة، وأعرض هذا، أنا مكسيكانة، وأعرض هذا. في الخارج أرتدي الجينز الأزرق أما هنا فأنا مهنية وهذا ما أعرضه، إذا لم يعجبهم هذا، فعليهم اللعنة.»

في غضون هذا كانت قد تلقَّت مذكرات مكتوبة لا تتعلق بملابسها تفيد بتعبيراتٍ عامة غير محددة عن أنها لا تقوم بواجباتها الوظيفية. وحصلت في واحدٍ من التقارير على درجاتٍ منخفضة في السلوك الوظيفي، وفهمت سينثيا أن هذا تمهيدٌ قانوني لفصلها من العمل. عبرت روزاليا عن الصراع بهذه الكلمات: «هنا ينبغي أن يكون المرء هذا الشيء أو ذاك. فإما أن يكون مكسيكيًّا أو أمريكيًّا، لا مكان هنا للأمريكي المكسيكي.»

ومن المفارقات حقًّا إهدار ساعات من عمل الهيئة الإدارية في النزاع حول مظهر سينثيا، فيما كان أداؤها كمهندسة جودة، بمقاييس عيوب المنتجات وموثوقيتها، يحصل على درجات الإثابة في الشركة، وعلى مستوى العالم بأسره. منحتها الشركة ووالديها تذاكر طيران إلى ميامي لحضور حفل توزيع جوائز، ومع ذلك، لم تحُلْ هذه الإثابة من دون إجبارها على تقديم استقالتها بعد هذا بفترةٍ وجيزة.

في الأيام القليلة التي سبقت استقالتها، أعلن ستيف أنه قام بترقية رجل مكسيكي إلى وظيفة مدير هندسي، وهي الوظيفة التي كانت تطمع فيها سينثيا. وفي تفسيرٍ لهذا القرار أخبرني: «لا أعتقد أن منشآت ماكيلادورا قد تأهبت بعدُ لسينثيا». «هذا الشاب يسلك سلوك المهندس، وأعرف من أين أتى». وبهذا فهمت أنه كان معجبًا بالحضور الذكوري الصارم، بارتداء رابطة العنق، وتفهُّم لا يشوبه تردد أو تضارب للفارق بين المجال المكسيكي والمجال الأمريكي في «م. ع. م».

سألت روزاليا تفسيرًا لأن يمثل المظهر الذاتي لسينثيا مثل هذه المشكلة، ويستحق مثل هذا الاهتمام في حين أن عملها يقدم للشركة فائدةً جليلة صريحة؟! فراحت تبرر الاهتمام بمظهر سينثيا عن طريق مناقشة الحدود الدولية وكيف تمارس فعلها: «لا بأس، قد يبدو هذا غير ذي صلة بالموضوع، بَيد أن مظهر الناس وكيف يسلكون مهم حقًّا لكي ينتظم عمل كل شيء؛ ذلك يشبه الحدود، يجب أن تُظهري أوراقك، ولا يتوقف الأمر على من تكونين. إذا لم تسلكي السلوك الصحيح، فلن يجعلوك تعبرين؛ فلديهم قواعد صارمة، وكذلك نحن. لم ترغب سينثيا في قبول هذه القواعد، فلم تبدِ مهنية وضايقت كل شخص. والحق أنها لم تعرف تمامًا من تكونه هنا، وتلك هي مشكلتها الكبرى.»

ما عرضته سينثيا في «م. ع. م» كان صورة متنافرة، أقرت بأنها امرأة «أمريكية مكسيكية»، صورة معينة من صور المكسيكانة، في سياقٍ كان الانقسام القاطع فيه هو الناموس. ومع رفضها الاعتراف بالحدود بوصفه تعبيرًا مجازيًّا عن الانقسام، كانت تمثل تهديدًا لنظامٍ اجتماعي انبنى على تفرقةٍ عنصرية أممية داخل انقسام للعمل. كانت تتحدى بشكلٍ مباشر الخطاب السائد للمكسيكانات بوصفهن غير مهنيات، وكان هذا جهدًا في إعادة صياغة الدلالة، ليس فقط دلالة ذات الفرد الأخرى، بل دلالة التأويل الرمزي للمكسيكانة بشكلٍ عام. وعلى خلاف روزاليا، لم تقم بتعديل مظهرها الخاص ليناسب الإطار الرمزي السائد للمكان وللذوات. وبدلًا من هذا اصطدمت بالتمثيل ووضعت في تصورها فضاء للمكسيكانة وواجهت معارضةً قوية. إنها مثل آنزالدوا، تخيلت بشكلٍ أو بآخر توحيدًا ممكنًا بين الجانبين المكسيكي والأمريكي. حاولت التفاوض مع الغموض الاجتماعي، عاملة على إدراج ما هو مكسيكي فيما هو أمريكي، والأنوثة في السلطة، في سياقٍ يلقي بمثل هذه الاضطهادات الخطابية والمادية في خانة المستحيل.

على أن تعبيرات سينثيا عن الوحدة الاجتماعية عبر جغرافيا يعاد وصلها تعبيرات لا تطعن في التقسيمات الطبقية، وهي تقسيمات مفطورة في انقسام العمل الذي يفصل المكسيكانات المهنيات عن المكسيكانات من عمال اليومية الكادحين عبر الحدود الأممية. وفي إشارةٍ إلى الإناث من العمال الشغيلة الذين رأستهم، تفسِّر وضعهن بأن «هؤلاء الفتيات محظوظات بالحصول على مثل هذا العمل وهن لا يعرفن حتى هذا. والواقع أن الثقافة المكسيكية لم تعلمهن كيف يحترمن عملهن. أسرتي مكسيكية، ولكن حين يتعلق الأمر بالعمل، يكون علينا أن نتحلى بأخلاقيات العمل الأمريكية». ربما هددت سينثيا نظامًا اجتماعيًّا يدور حول استبعاد مظاهر معينة للمكسيكانات من الإدارة الأمريكية، لكنها أعربت عن إخلاصٍ متين للحدودية الأممية والجنسية للتقسيمات الطبقية، التي حافظت على العملية الرأسمالية وسلامتها. مثلًا، حين عرفت أنني حضرت ملتقًى عماليًّا في سيوداد خواريز، اتصلت بي تليفونيًّا في المنزل، وسألتني: «هل أنت واحدة من الذين تنزف قلوبهم من أجل البشر الشغيلة الكادحين؟» وحين أخبرتها بأنني لا أفهم ماذا تقصد، أبلغتني بأنها لا تستطيع أن تخاطر ولن تتحدث معي مرةً أخرى، وحينئذٍ تلقيت مكالمةً من ستيف الذي سألني عما إذا كنت «أتجسس لمصلحة العمال».

على الرغم من مشكلات سينثيا مع «م. ع. م»، فإنها لم تتركها وهي في موقف ضعف، بحثت عن الدعم والمشورة من المجتمع القانوني الواسع في إل باسو وسيوداد

خواريز كلتيهما. ولأن ستيف تخوَّف من رفع دعوى قضائية، أذن بصرف مكافأة مادية لها مشفوعة بتوصيةٍ مشددة لشركات أخرى راحت تعمل فيها، وبعد هذا بفترةٍ وجيزة، ذُكر اسمها في مجلةٍ صناعية تجارية واسعة الانتشار بوصفها من صفوة النساء العاملات ومن المهندسين ذوي المكانة العالية في صناعات ماكيلادورا. أرجعت الكثير من نجاحها إلى تجربتها بوصفها امرأة تعرف جيدًا الثقافتين الأمريكية والمكسيكية معًا الموجودتين في البيئة الحدودية.

وكما قالت لي قبل إقالتها: «أحسب أن أولئك الرجال البيض تدهشهم المفاجأة. هناك جمعٌ غفير منا، ونحن نعلم ماذا ينبغي أن نفعل. هذا واحد من أماكن قليلة تستطيع فيها المكسيكانة أن تفعل شيئًا مذكورًا في مجال الصناعة، يخافون منا لأننا نعرف دخائل الجانبين معًا هنا.»

(٥) السياسة النسوية ومستيزة ماكيلادورا

بعد نشر «الأراضي الحدودية» بنحو عشر سنوات، قالت آنزالدوا في معرض الحديث عن المستيزة الجديدة والمستيزية: «المستيزة الجديدة حساسة تجاه عرقها وثقافتها المستيزية وعلى وعيٍ بهما. لديها وعي سياسي بما يحدث في هذين المجتمعين والعالمين المختلفين؛ لذلك تنظر إليه بمنظورٍ مختلف. لم تعد مجرد تشيكانية، وليس هذا كل ما تكونه. إنها نسوية في الأوساط الأكاديمية، سحاقية في مجتمعات الشواذ، وهي الشخص الذي يعمل في أمريكا الصريحة» (Anzaldúa and Hernandez 9, 96–1995). وهي في «م. ع. م» المكسيكانة العاملة تحت إدارة أمريكية، وفي استعارةٍ لتصور آنزالدوا (وبالتالي تقويض له) نقول إنها إعادة الدلالة لمكسيكانة ماكيلادورا لكي تصبح مستيزة ماكيلادورا الجديدة.

أما عن رؤية بتلر لإعادة صياغة الدلالة في انطباقها على هذه المستيزة الجديدة، فإن روزاليا وسينثيا يطرحان أمام المستيزية التساؤلات الآتية: هل نستطيع اعتبار إعادة صياغة الدلالة تدميرًا جزئيًّا، أو بمزيدٍ من التوجه إلى صلب الموضوع، نعتبرها حتى إعادة صياغة راديكالية لتتلاءم مع ظروف الوضع القائم وأشكال الخضوع لها؟ تعاد صياغة الدلالة لمستيزة ماكيلادورا لتصل إلى مدى لم يتوقع منها أحد أن تبلغه، وتظل مثيرة للدهشة حين تبلغه. لكن إعادة صياغة دلالتها بوصفها ذاتًا حدودية جديدة إنما تتزامن مع تعزيز مكانة السيناريو الذي تتبعه الشركة، وهو نحت هويات العمالة على أساسٍ

من علائم الجنس والقومية والثقافة، تلك المجلوبة إلى الأماكن والمواضع في ساحة العمل بالشركة. كل امرأةٍ تعبر عن هجينٍ ثقافي سيرتد صداه في رؤية آنزالدوا للمستيزية، فيما نجد كل امرأةٍ تعمل بجديةٍ إنما تحافظ على حدود الانقسام الطبقي الذي تزدهر فيه صناعات ماكيلادورا. وبينما تتأمرك روزاليا وتصنع سينثيا لنفسها اسمًا مذكورًا في مجال الصناعة، تكدح أغلبية المكسيكانات في ماكيلادورا من أجل الحصول على أجورٍ تبقيهن تحت خط الفقر. كثيرات يعشن في ظروفٍ مرهقة اقتصاديًّا، قلةٌ قليلة لا تمثل نسبة يعتد بها هي التي تتاح أمامها فرصة للترقي في الصفوف الوظيفية. إن نجاح روزاليا وسينثيا يطرح سؤالًا هو: هل يمكن أن تتراكب الصورة التي تضعها آنزالدوا للمستيزة الراديكالية مع مستيزة ماكيلادورا الموالية لقطاع الأعمال، وذلك في سياسةٍ نسوية للحدود؟

إن روزاليا وسينثيا يثيران هذا التساؤل من حيث يعطلان فاعلية بعض شفرات تأويل مواقفهما الذاتية، وهي شفرات تظل ثابتة بالنسبة إلى الأخريات. مستيزيتهما الجديدة تتجلى في هجنتهما وفي إظهارهما نفسيهما بوصفهما امرأتين عارفتين بكلا الجانبين للحدود وكذَاتَين تقطنان تلك الأماكن. ولكن يُستبعد من مستيزيتهما الاختلاط بالمكسيكانات غير المهنيات، أو حتى الاختلاط بعضهم مع بعض بالمغزى الاجتماعي، إلا في أن كلتيهما تساند اتحادات ماكيلادورا التجارية، وكلتيهما ناشطة في بعض جماعات مجال الأعمال السياسية المحافظة. علاوة على هذا، أضفتْ كلتاهما على أجواء المؤسسة تنوعًا. وقد مثلتا دليلًا في يد مديري الشركة على التزام المؤسسة بترقية النساء والأقليات إلى وظائف أعلى. أما في البحث عن طريقةٍ لدخولهما في إطار رؤية آنزالدوا للمستيزة الجديدة، فمن المفيد معالجة الطريقة التي تبدو بها كلٌّ منهما مختلفة عن الأخرى، وإلى أي مدى كانت مفاوضاتهما بشأن الاختلاف تتولد عنها تأثيرات مشتركة.

تبين روزاليا أن المكسيكانة يمكن أن «تتصرف كأمريكية» — لقد غيرت لغتها وملابسها والدائرة الاجتماعية التي تتحرك فيها وجنسية محل الإقامة ومدارس أطفالها. عبرت الحدود خارج الشركة وعكست الحدود التي عبرتها لتقيم داخلها. وإذ تفعل هذا، يتداعى معها تصور المكسيكانة المرتبطة بالتقاليد، التي ترسم لها الثقافة مستقبلًا غير مهني والتي تظل إلى الأبد في مرتبةٍ أدنى من الناحية الاجتماعية.[١٧] غير أنها لكي تُظهر هذا التغيير، تنصلت من وضعها في المؤسسة كمكسيكانة. لقد قبلت التوقعات بكينونة المكسيكانة رأسًا على عقب عن طريق إظهار المسافة التي تفصلها عن هذه المقولة. بعبارةٍ أخرى، استمرارية مقولة المكسيكانة، أتاحت لروزاليا أن تتجاوز الاحتمالات التي تطرحها

تلك المقولة — عن طريق التنصل منها؛ ولهذا ترغب روزاليا في أن توجد المكسيكانة كذاتٍ قابلة للحياة؛ لأنه من دون هذا لن تستطيع أن تقف معارضة لها (راجع Bulter 1997). ولن تسمح لسينثيا أو لأيٍّ سواها بأن تفسد معنى هذه الذات الذي هو ذو قيمة عالية بالنسبة إليها وبالنسبة إلى الشركة. هكذا تثبت روزاليا أنه «يمكن وجود مكسيكانة، ليست دائمًا من ذلك النمط التقليدي للمكسيكانة»، وفي غضون هذا ثمة الأغلبية العظمى من اللائي جلبن الذات المكسيكانية إلى الحياة في أرجاء الصناعات بماكيلادورا، يواصلن العمل من أجل أجر زهيد وليس أمامهن إلا أقل الفرص للتقدم المهني بينما يتخلق على أيديهن ذلك العدد الجم من منتجاتٍ تتلهف عليها أسواق الولايات المتحدة.

من الناحية الأخرى، ترفض سينثيا أن «تتصرف بوصفها أمريكية». وفقًا لسردية شركة «م. ع. م». إنها ليست مثل روزاليا التي هاجرت أخيرًا إلى أراضي الولايات المتحدة، بل تفصح عن هويتها بأنها «أمريكية» ذات ميراث مكسيكي طويل ولها حق الإقامة هنالك؛ وتبعًا لهذا تكافح في «م. ع. م» لأنها تتحدى رؤية الشركة للمكسيكانة كذاتٍ موحدة متجانسة تمثل عمالة غير مهنية، حاولت «تهريب» نمطها المكسيكاني إلى داخل النطاق الأمريكي، حيث المكسيكانة محظورة صراحة، وسرعان ما أجبروها على إخلاء مكانها، بَيد أن قصتها ليست مأساة، وبعد أن جربت التحرش الجنسي والعرقي السمج في «م. ع. م»، وجدت عملًا في مؤسسةٍ أخرى وواصلت احتلال مكان مرموق — بوصفها مكسيكانة — في صناعات ماكيلادورا المكسيكية.

وعلى الرغم من أن روزاليا وسينثيا تعبِّر كلٌّ منهما عن مستوًى ما من ازدرائها للأخرى، فإن كلتيهما مارست فعلها في سحب صورة المكسيكانة من المناطق الخلفية في مكاتب الموظفين بماكيلادورا وعنابر الإنتاج فيها لتضعها في الصدارة والمركز فيما يتعلق بمراكز القوة في تلك المؤسسات. وهما لهذا مستيزتان جديدتان، وفقًا للمغزى الذي أسهبت فيه آنزالدوا. وعلى قدر ما أعادتا تشكيل نفسيهما كامرأتين لهما قوة ونفوذ ينبعث مرتكزهما من تراثهما الثقافي ومن معرفتهما بعالمين رُسما بفعل الحدود والمناطق الحدودية؛ ومع هذا، من الواضح أنهما ليستا ذلك النمط من المستيزات الذي تفكر فيه آنزالدوا؛ ذلك أنه في إعادة تشكيلهما لذاتيهما، أو إعادة خلق الدلالتين، عملت التأثيرات المشتركة أيضًا على استبعاد المكسيكانات الأخريات من حصد المغانم المادية والاجتماعية المستحقة للمديرين في ماكيلادورا.

توضح روزاليا وسينثيا ما هو على المحك في صياغة الذوات الحدودية حول جغرافيا للاختلاف؛ وبالتالي ما الذي يجب أن تتحداه سياسة نسوية موضعها هو المناطق الحدودية.

في مسار جهودهما رأينا كيف تعمل جغرافيا للاختلاف على دمج الطبقة في داخل صياغة الذوات الحدودية والانقسام السياسي، ورأينا كيف أن رمز الانقسام يتردد رجع صداه في أعطاف المناشط اليومية. وسوف يتعين على السياسة النسوية الساعية إلى توحيد قواها عبر هذه الجغرافيا أن تتصدى لمدارك الاختلاف وكيف تندمج في المناشط اليومية، التي تبث الحياة في أعطاف المناطق الحدودية وفي المناشط الحدودية وسكان الحدود من أمثال مستيزة ماكيلادورا.

هوامش

(١) منشآت ماكيلادوا مرافق لتجهيز الصادرات تقع في المكسيك.

(٢) *ها هنا اشتقاق لمفردةٍ جديدة، ففي اللغة الإنجليزية النسبة إلى المكسيك بمفردةٍ واحدة هي Mexican فيقال Mexican man وMexican woman، وهذه المستيزة الجديدة تريد تأكيد أنثى مكسيكية جديدة بمفردةٍ لغوية جديدة هي mexicana، ونلاحظ أن اللفظة توصيفية بإمعانٍ، فهي لا تبدأ بالحرف الاستهلالي المكبر كدأب اللغة الإنجليزية في كتابة المفردة التي تحمل نسبة شخص إلى قومية أو جنسية؛ لذلك يمكن القول إن «مكسيكانة» ترجمة وليست تعريبًا؛ لأن قواعد الاشتقاق في اللغة العربية تحمل وضع الألف والنون للتوصيف المعزز كما في غضبان وجوعان وعطشان ... أو بالأحرى غضبانة وجوعانة ... وهنا «مكسيكانة». [المترجمة]

(٣) استخدم مصطلح أمريكي ليشير إلى انتشاره المشترك في سيوداد خواريز وإل باسو ومصطلح «الأمريكي» في منشآت ماكيلادورا ليشير إلى مواطنين من الولايات المتحدة، على الرغم من أن المصطلح مضلل.

(٤) بُذلت جهودٌ مشتتة ومحدودة النطاق لتشكيل روابط وتنظيمات ثنائية القومية، لكنها أبعد ما تكون عن التلاحم، ولكن فيما وراء منظمات الشركات وبعض الأنشطة المسكونية، تظل مثل هذه الجهود جزئية تعاني نقص التمويل والموارد البشرية.

(٥) في مناقشةٍ أوفى للسياق الثقافي للمؤسسة المتعددة الثقافات: انظر (Schoenberger 1997) و(Martin 1994).

(٦) *لولاك LULAC هي مختصر الحروف الأولى من التعبير The League of United Latin American Citizens؛ أي رابطة مواطني أمريكا اللاتينية المتحدين. [المترجمة]

(٧) *تشير رايت هنا إلى ما سوف تفصله فيما بعد من أن المكسيكانات بكل فعاليات جهودهنَّ لا يلتفتن بما يكفي للطبقية ومشكلات العمال أو حتى المكسيكانات من العمال. [المترجمة]

(٨) *الرمز الاختزالي الذي وضعته المؤلفة هو (MOTW) فهو بدوره مختصر الحروف الأولى من التعبير Mexico on the Water؛ أي مكسيك على المياه. [المترجمة]

(٩) *تشيهواهوا Chihuahua إحدى المحافظات الحدودية لدولة المكسيك، تقع على حدودها مع الولايات المتحدة، وهي الوسطى في هذا وبها ماكيلادورا. المحافظة إذن ليست ساحلية، فلا شطآن لها على خليجٍ أو محيط، على أن معنى كلمة تشيهواهوا في اللغة الأصلية القديمة هو «مكان تجمع مياه الأنهار»، ربما لهذا اختارت الكاتبة عنوان «مكسيك على المياه». أما سيوداد خواريز Juarez Ciudad فأكبر مدينة في هذه المحافظة. ومن المراكز الصناعية ومن مراكز ماكيلادوا بطبيعة الحال، ومن أكثر المدن تسارعًا في النمو الاقتصادي، وأيضًا في معدلات العنف والجريمة والاعتداء على النساء العاملات في ماكيلادورا. أما مدينة إل باسو El Paso فهي مدينة أمريكية في ولاية تكساس، سادس أكبر مدن ولاية تكساس، وأكبر مدينة في غربها، المهم أنها تواجه مدينة سيوداد خواريز المكسيكية مباشرة، المدينتان معًا من أكبر المناطق الحضرية ثنائية القومية هنالك. [المترجمة]

(١٠) أنا أستخدم أسماء مستعارة زائفة في سائر إشاراتي للأفراد والشركات، فقد اتفقت على هذا مع الذين زودوني بالمعلومات.

(١١) إنني أقدم هذا التفسير بوصفه تأويليًّا للأحداث والمحاورات والإجابات عن الأسئلة، وأنا أشترك مع جموعٍ من الإثنوغرافيين في الاعتقاد بأن تمثيلَ ذاتي أنا ينبغي ألا يحتل المقدمة والمركز في دوري الذي هو تقديم تأويل مفهوم (انظر ;Strathem 1991 Geertz 1988).

(١٢) *يشتهر جدًّا تعريب المُكربِن carburetor، وفي أوساط العمال والعوام، فيقال: كربريتور، ولكن الترجمة العربية دقيقة ومطابقة وسهلة النطق. [المترجمة]

(١٣) انطوت هذه العملية على زرع عملاء لحرس الحدود الأمريكية كل مائتي ياردة على طول مسافةٍ قدرها عشرون ميلًا تمتد على الحدود في منطقة سيوداد خواريز وإل باسو؛ وذلك من أجل خلق عارض مادي يمكن أن يحول دون الهجرة غير الشرعية. لا تزال هذه العملية فاعلة في الواقع.

(١٤) في الوقت الذي أُجريت فيه هذه الدراسة، كانت الأغلبية العظمى من عمال «م. ع. م» عمالًا شغيلة، ومثل العمال في سائر منشآت ماكيلادورا، يتقاضون الحد الأدنى من الأجور الذي كان يقل عن دولارٍ أمريكي في الساعة. وبعد سلسلةٍ من التخفيضات لحقت بقيمة عملة البيزو منذ العام ١٩٩٤م، أصبح الحد الأدنى من الأجر يعادل الآن ما يقرب من نصف دولار في الساعة. وظائف المرتبة الأعلى من مرتبة العمال الشغيلة تتقاضى أجرًا أكثر قليلًا. ويتقاضى مراقب الإنتاج المستوى الأقل من أجور الموظفين. المراقبون من الولايات المتحدة يتقاضَون ما يدور حول خمسة وعشرين ألف دولار في العام، ويتقاضى المراقبون المكسيكيون ما يتراوح بين ٨ آلاف و١٣ ألف دولار في العام. ويتقاضى المهندسون ما يزيد على هذا المعدل مع التفاوت مجددًا بين أجور العمالة الأمريكية وأجور العمالة المكسيكية. ويتقاضى المديرون الأمريكيون ما يزيد على هذا بشكلٍ ملحوظ، فيتراوح بين أربعين ألفًا ومائة وثلاثين ألف دولار في العام.

(١٥) *الترجمة الدقيقة هنا تعيد خلقها recreated her، ولكنها قد لا تكون مستساغة للقارئ العربي. [المترجمة]

(١٦) يتواصل الاهتمام بأنماط زي النساء في سائر منشآت ماكيلادورا، من حيث كونه يفصح عن منزعٍ أمريكي أو عن منزعٍ مكسيكي، وغالبًا بالإشارة إلى تمثيلٍ ثقافي وليس إلى انقسامٍ قومي. وبشيءٍ من الإسهاب نوقشت الاختلافات بشكلٍ عام ككلٍ واحد: هل الملابس ملائمة؟ وهل هي مريحة؟ وإلى أي حد؟ وماذا عن اللون (زاهٍ أم هادئ)، وما هو طراز الحذاء، وماذا عن وضع مساحيق الزينة وتصفيف الشعر؟ على أي حال، ثمة محادثات متواصلة حول هذا الاختلاف ولا يمكن الإحاطة بها داخل الحدود المتاحة لهذا المقال (راجع Garber 1992; Bourdieu 1984).

(١٧) في مناقشاتٍ لهذا الخطاب الذي هو خطاب المرأة في أقاليم العالم الثالث وكيف يمثل الارتباط بالتقاليد وبالذات التي هي أدنى من الناحية الاجتماعية، انظر (Mohanty 1991). وبوصفه شاهدًا على أسلوب وضع هذا الخطاب موضع الممارسة في التحليلات السياسية والاقتصادية لأقاليم العالم الثالث، بما فيها المكسيك، انظر (Forbel 1979).

الفصل الثالث عشر

القرابين المحروقة للعقلانية: قراءة نسوية لبناء الشعوب الأصلية في نظرية إنريك دوسل عن الحداثة[1]

ليندا لانغ

> بينما يمكن أن تختلف الثقافات في النمط وفي التعقيد، ثمة مغالطة إنشائية في التسليم بأن الأفراد في الثقافات الأقل تعقيدًا هم بشر أقل اكتمالًا أو أقل قدرة على التطور ...
>
> ليندا لانغ

يقدم الفيلسوف إنريك دوسل تحليلًا نقديًّا لبناءٍ أوروبي للشعوب الأصلية يسميه «ما-وراء-الحداثي». تتلاءم نظريته بشكلٍ خاص مع اهتمامات النسويين وآخرين التي تدور حول التأثيرات المحتملة التي تعوق المقاربات بعد-الحداثية للفعل السياسي وتطوير النظرية. يقسم دوسل الحداثة إلى نموذجين إرشاديين متزامنين، وباستبصار شأنهما يقترح أنه لا يجوز الفصل الحاد بين مذهب الحداثة ومذهب ما بعد الحداثة. وفي الخاتمة نقارن مقاربته بمقاربة موهانتي.

يتقدم الفيلسوف إنريك دوسل Enrique Dussel في كتابه «اختراع الأمريكتين» The Invention of the Americas (1995) بإسهامٍ في التحليل النقدي للحداثة الأوروبية والاستعمار، وإنه لإسهام مهم ولافت وينطوي على مقاربةٍ في نقد الفلسفة الحديثة. من موقعه المحلي في أمريكا الجنوبية يستجيب بشكلٍ خاص لتاريخ الغزو الإسباني لأمريكا

الجنوبية وأمريكا الوسطى، وهو الغزو الذي يصفه تسفتان تودوروف بأنه أبشع إبادة جماعية شهدها العالم (Todorov 1984, 5). يضع دوسل نظريته بعد-الاستعمارية في مصاف النزعة النسوية، ملتفتًا إلى تداخلٍ بين الاستعمارية والبطريركية يجعل النساء قطاعًا خاصًّا من غنائم الغزو التي خرج بها الرجال الأوروبيون، هذا على الرغم من أنه لا يعمل على توضيح المسائل المتعلقة بالمرأة ولا يشير إلى النصوص النسوية. وعلى أي حال، عند قراءة دوسل من المنظور النسوي الديمقراطي الناقد ينبغي ملاحظة تماثلات عديدة بين مقاربته للنقد بعد-الاستعماري ومقاربة النقد النسوي، وهي تماثلات تشجعنا على الاستفادة من عمله في إنجاز مهام «النسوية بعد-الاستعمارية». إن موقفه المتعلق بالمواجهات الجارية بين «نزعة الحداثة» و«نزعة ما بعد الحداثة» له أهميته الفائقة بالنسبة إلى الناقدات النسويات المقتنعات بالانحياز الجنوسي في العديد من المفاهيم الحداثية والقيم الحداثية، لكنهن معنيات أيضًا بالمضامين السلبية بالنسبة إلى الفعل السياسي التي يبدو أنها تنساب عن أنماطٍ معينة من النزعة بعد-الاستعمارية. ثمة اتفاق أخلاقي على الجهود الرامية لاحترام الثقافات غير-الأوروبية وتجنب مقاربة تاريخ الحداثة على أساسٍ من المركزية الأوروبية، وهو اتفاق يتجاوز الرؤى بعد الاستعمارية التي ترى أن الحقيقة والقيمة لا يمكن أن يتواصلا عبر الثقافات، وعبر اختلافاتٍ في أشكال الحياة من قبيل الجنوسة أو المنزع الجنسي. هناك أوجه تشابه واسع بين مجموعةٍ متنوعة من الانتقادات المسيسة لـ «الفلسفة» ماثلة في الوقت الراهن من قبيل النقد النسوي والنقد المضاد للعنصرية، ونقد الشواذ،[٢*] والنقد بعد الاستعماري. كلها معًا ترمي إلى الكشف عن انحيازات المفاهيم الفلسفية، ولكي تبين بشكلٍ خاص كيف أن المفاهيم الفلسفية التي تعرض بوصفها كونية يمكن أن تكون بشكلٍ ضمني مفاهيم خاصة بالدرجة التي تشكلت على أساسها بفعل الموضعيات المحلية الاقتصادية والسياسية والثقافية وخاصة بالمواضع الثقافية للذين قاموا بابتداعها. وباستعمال المفهوم النقدي المفيد الذي وضعته نانسي توانا (Nancy Tuana 1992) نقول إن هذه النقود جميعها تنزع إلى إظهار هذا الذي «يتموضع داخل النص»؛ أي هذا الذي يتكفل به النص إزاء من يقرؤه، وإزاء الذي يقرأ هذا النص عنه.

ومهما يكن الأمر، أعتقد أن ثمة اختلافات بين هذه النقود جديرة بالذكر، تنسحب إلى اختلافٍ في مضامينها بالنسبة إلى الفلسفة وكذلك بالنسبة إلى الممارسة السياسية. وأنا لا أشير إلى الاختلافات بين المقاربات النسوية والمقاربات المناهضة للعنصرية وسواهما والتي لها هي الأخرى أهميتها، بل أشير إلى اختلافاتٍ فلسفية وإبستمولوجية يمكن أن

نجدها في داخل أيٍّ من هذه المقاربات. ومن أجل إيضاح هذه النقطة يمثل عمل دورسان حالة دراسة مهمة. عطفًا على هذا، أجدني معنية بعرض أفكاره فحسب ومناقشة كيف يمكن أن نظفر بأفضل فهم لما تستطيعه ولما تتضمنه بالنسبة إلينا؛ هذا لأن عمل دوسيل غير معروف جيدًا في أمريكا الشمالية مقارنة بعمل أوروبيين في هذا المضمار نفسه.

يشارك دوسل في تخوم ما بعد الحداثة الراديكالية الإيجابية من الناحية السياسية، التي هي تأكيد على كرامة وشرعية «الآخر». والواقع انه اعتاد على أن يسمِّي نفسه بعد حداثي. وهو على أي حال، يعرض الآن نظرية في الحداثة (يسميها «ما-وراء-الحداثي transmodern»)، تؤكد على: «أن العقلانية يمكنها تأسيس حوار مع العقل الرشيد للآخر، بوصفه عقلًا رشيدًا بديلًا» (Dussel 1995, 132). وفي الوقت ذاته، يبدو لي أنه يضفي أعماقًا على تقييم الصعوبة التي تواجهنا في كبح جماح منظور المركزية الأوروبية، وذلك بطريقة توائم «النسوية الأوروبية البيضاء»، وتوائم بالمثل المركزية الأوروبية الذكورية. يمكننا أن نتصوره يقول لنا: «أجل يمكن من حيث المبدأ أن نكبح جماح نزعة المركزية الأوروبية بالوسائل العقلية الرشيدة والتخيلية، بيد أن هذا أصعب من كل ما نتصور.»

وفقًا لدوسل، ليس فقط المناصرون أو المدافعون عن روح الحداثة الأوروبية، بل أيضًا كثير من النقاد بعد الحداثيين وبعد الاستعماريين، يبقون على المركزية الأوروبية على قدر ما يظلون مفترضين قبلًا، سواء سلبًا أو إيجابًا، أن هناك ديناميكية جوانية في الحداثة الأوروبية كانت سببًا في أن تكون لها قوة فائقة أو تأثير مهيب على الشعوب غير الأوروبية. وعلى هذا يكون التأكيد الكلاسيكي على التفوق الأوروبي الذي يعتبر مفيدًا؛ مثلًا تأكيد ماكس فيبر، هو تأكيد على أنه في «التربة الغربية» فقط توجد ظواهر ثقافية أنتجت علائم «التقدم التطوري والصحة الكونية» (Sociologie, Westgeschichtliche Analyzen, Politik) (علم الاجتماع، تحليل تاريخ الغبر، السياسة). مقتبس في Dussel 1995, 10. وقد يتناقض هذا مع رؤيةٍ بعد-استعمارية تفترض هي الأخرى قبلًا ديناميكية جوانية خالصة في الحداثة الأوروبية؛ مثلًا رؤية الأفريقي صاحب النزعة الإنسانية إيمي سيزير Aime Cesaire، أنه «لا يمكن الدفاع عن أوروبا»، والاستعمار، الذي هو في خاتمة المطاف ليس إلا «تبجحًا» كما يسميه، وهو سم «محقون في الشرايين الأوروبية، فسارت القارة قدمًا، ببطءٍ لكن بيقين، نحو الوحشية» (١٣، ١٩٧٢).[٣] وعلى الرغم من أن كتابات سيزير آتية من أفريقيا، فقد كان يحتفظ في ذهنه بأشياء عديدة، منها محارق الإبادة الجماعية التي حدثت أواسط القرن العشرين داخل حدود أوروبا ذاتها. غير أن قوة الحداثة، وفقًا

لدوسل (وهو لا يقصد إنكارها) هي النتيجة وليست السبب؛ نتيجة لمركزية أوروبا في العالم أو في النظام العولمي. نجاح الغزو المسلح واستعمار الأمريكتين وأفريقيا منحا أوروبا الغربية ميزة هائلة تتفوق بها على الشرق غير المسيحي. وبهذا نشأت أصول الحداثة الأوروبية وانبنت عن طريق علاقة جدلية مع غير أوروبا. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية لانبناء الحداثة الأوروبية قد عرضت في مساقاتٍ بحثية عديدة، فإن دوسل يقترح أنها يمكن أن تنطبق بالمثل على طبيعة الفلسفة الأوروبية الحديثة على وجه التعيين.

يتمسك دوسل بنظرةٍ (مضادة لنظراتٍ بعد حداثية عديدة) مفادها أن أداة الإرهاب لم تكن عقلانية الفلسفة الحديثة أو العقلانية العلمية، بل هي تحديدًا أسطورة أوروبية حديثة لا عقلانية تمخضت في خضم الإرهاب عما أسماه «العنف الفدائي». وعلى هذا يميز دوسل بين نموذجين إرشاديين متزامنين للحداثة، أحدهما عقلاني رشيد، وهو المضمون التحرري لمفاهيم الحداثة. والآخر هو الأسطورة السلبية اللاعقلانية، التي يقتفي فيها دوسل أصول تبرير العنف الاستعماري ليصل إلى «مغالطة تنموية». ترتكز هذه المغالطة على رؤية أوروبا نقطة النهاية لعمليةٍ تنموية كونية، كل الشعوب الأخرى يجب أن تسير نحوها وسوف تفعل هذا. وما هو ذو صلة خاصة بالفلاسفة (النسويين وغيرهم) اكتشاف دوسل أن الفلسفة ذاتها تمثل نسخة من هذه «الأسطورة اللاعقلانية». ولهذا ينبغي ألا ننظر إليها بوصفها «أسطورة ثقافية»، بالإشارة إلى هذا الذي وقفت منه الفلسفة الحديثة موقف الناقد. إن وضع دوسل لـ «أسطورة الحداثة اللاعقلانية» مناقض لاندراج الفلسفة الحديثة بوصفها متميزة عن «الأسطورة» ومناقضة لها. هذه فتنة مثيرة للفضول من حيث هي نقد من شخصٍ ينأى بنفسه الآن عما بعد الحداثة.

يتمسك دوسل بأن المغالطة التنموية لا تزال ماثلة في الجانب الأكبر من الفلسفة، لكنني على أي حالٍ أرى نظريته، ولو حتى في هيكلها المجرد بخطوطها المعروضة حتى الآن، تنطوي على مقصده في أن يتعافى العقل الفلسفي الرشيد. في ضوء هذا، لا يمكن أن يكون النقد بعد-الاستعماري موجهًا إلى الفلسفة الحديثة بما هي عليه في عمومها، يمكنه فقط أن يقصد نصوصًا بعينها، يوعز عمل دوسل بأن المسألة ليست في أن الفلسفة لا يمكنها أن تقف موقف الناقد من الثقافة على أساسٍ من العقل الرشيد، بل في أن الجانب الأكبر منها لم يفعل هذا. وهو لهذا يتجنب ما أسميه «نقد-بان» ...[٤*] تأثير ما بعد الحداثة المتمثل في نقدٍ شامل يصيب صميم فكرة الفلسفة بالعجز. وتحاشي هذا يجعل من الممكن أن نعتبر النقد بعد الاستعماري والنقد النسوي وسواهما من نقودٍ مسيسة للفلسفة هي ذاتها «فلسفة» (أو أنني أستمسك بهذا).

كيف يمكن أن يكون النقد بعد الاستعماري للنصوص ذا مفعول؟ أولًا قد يعرض لنا أن الأوروبيين نظروا إلى غير الأوروبيين في حدود مقولاتهم الخاصة بهم، وهذا في حد ذاته لا يدهشنا. على أي حال، من دون أن نفترض مسبقًا التفوق الأوروبي، فإن النتيجة المحتملة لهذه الملحوظة هي تعيين هوية مقولات التفكير الأوروبية بوصفها خصوصية استثنائية من الناحية التاريخية، عن طريق المقارنات بالنماذج الإرشادية الثقافية الأخرى التي لها مقولات غير متطابقة. هذا خط من خطوط التفكير إذا أخذناه بجدية، فسوف يفيد بأن العالم يتم إدراكه طبق الأصل من المنظورات المختلفة، ولا يخضع لتأويل، في ابتسار يحدث بطرقٍ مختلفة.[٥] ويمكن أن تصل هذه النظرة إلى الدعوى بأن مقولة أوروبية ما وضعت بوصفها «كونية» هي في الواقع «خاصة» بالثقافة العقلية الأوروبية. ويحاج دوسل بأن الأوروبيين نظروا إلى غير الأوروبيين حصريًّا في حدود مقولات الفكر الخاصة بهم، لا سيما في مراحل الاتصال المبكرة إبان القرن السادس عشر. وكان إدراك الإسبان للشعوب الأصلية في الأمريكتين يعود بجملته إلى المرجعية الذاتية للإسبان: وبالمعنى الحرفي للكلمة لم يدركوا الآخر بوصفه «آخر»، بل بالأحرى بوصفه أمثلة منقوصة لـ «الأنا». وبناء على هذا لا يمكن، وفقًا لدوسل، القول إن الإسبان اكتشفوهم. والأحرى أنهم اخترعوهم: أولًا كآسيويين، ثم كشعوبٍ أدنى مختلفة، لعلها تستفيد من وصول الأوروبيين إليها. في المواجهة إبان قرنها الأول كانت المرجعية-الذاتية الإسبانية قوية ماضية حتى إنه كان الدليل الباهر على نماءٍ حضري يشيع بين الأزتك والأنكا، وكان يفوق ما عرفه الإسبان في أوروبا. وقد أخفق في أن يوعز لهم بأنه من الأفضل التفكير في تلك الشعوب فقط بوصفها مختلفة عنهم، وليس بوصفها أدنى منهم. ثم يتكرر هذا مجددًا، فلئن أمكن تفسير وضع بطاقة «الهنود» للدلالة على شعوب الأمريكتين بأنه خطأ مبدئي، فماذا عن التصاق هذا الاسم بها لأكثر من خمسمائة عام، وأي عمق في المرجعية الذاتية يمكنه أن يفسر هذا؟

على هذا النحو كانت أمريكا الوسطى والجنوبية «مخترعة» بوصفها متخلفة، بصرف النظر عن المستويات الفعلية لتطور الشعوب المختلفة، والتي تكشف شواهدها عن اختلافاتٍ واسعة. ثم منح هذا الاختراع ضمانًا إبستمولوجيًّا فظًّا، من حيث تحولت المدن الكبرى إلى أنقاض، وأجبروا البشر على العمل العبودي، وتعرَّض القسم الأعظم من السكان للهلاك، فلم يبقَ إلا قطاعٌ صغير من حجمهم السابق.[٦]

ثمة استراتيجية أخرى للنقد بعد الاستعماري، وهي إظهار الحركة في نصوص علاقات الهيمنة والتبعية. لقد تطور مفهوم نانسي توانا عن «التموضع داخل النص» من

أجل النقد النسوي. وقد يمكن استخدامه لتحليل هذا الذي يتحدث إليه النص وهذا الذي يتحدث عنه. أولئك الذين يكون الحديث عنهم لكن لا يتَّجه إليهم مباشرة هم التابعون في النص لأولئك الذين يتَّجه إليهم النص. على هذا النحو نجد نظريةً عن الشعوب الأصلية في الأمريكتين وأفريقيا قد طورها الأوروبيون من أجل الأوروبيين، وليس البتة في تواصلٍ خطابي مع الشعوب الأصلية نفسها. قد نعتقد أن دوسل يقوم أيضًا بتعيين ما يسمَّى في الدراسات الثقافية «التحديق the gaze»، على الرغم من أنه لم يستخدم بنفسه هذا المصطلح، يعطينا «التحديق» مثالًا على اللاتماثل الجوهري بين أولئك الذين ينظرون، يحملقون بجرأة، وأولئك الذين يحملقون فيهم ويجري تصنيفهم. يشبه هذا قليلًا وضع شيء ما على لوحةٍ بواسطة دبوس — فليس مطروحًا التفاعل بين الذاتيات. في حالة البشر، هذا اللاتماثل، الذي يمكن تعيينه في النصوص وفي الممارسات الاجتماعية على السواء، هو نمط من اللامساواة العميقة مألوف كثيرًا لدى النقاد النسويين. لا يمكن أن تفعل الشعوب الأصلية شيئًا ما ليعد دليلًا فعليًّا على مرحلةٍ عالية من التطور أو البراعة السياسية أو الأخلاقية الحقيقية؛ لأنها في عيون الأوروبيين تفتقر بحكم تعريفها إلى هذه الأشياء.

وثمة استراتيجيات أخرى لعلها تلقي الضوء على فهمٍ نقدي بعد استعماري بشكلٍ أو بآخر. إن دوسل يستخدم أولئك (كمن وصفناهم آنفًا) الذين هم مهيئون للفهم السياسي والفعل السياسي، فمن سمات عمله مزيد من الاستعداد للألفة مع العمل السياسي، وهذا يبعده عن بعض المقاربات بعد الاستعمارية الأكثر وضوحًا.

ومن مكامن الدهاء في مقاربة دوسل أنه لا ينكر وجود مستويات مختلفة من التطور كانت في الماضي (وكائنة في الحاضر)، ويمكن اعتبارها مستويات مختلفة من القيمة؛ مثلًا في تكنولوجيا الإنتاج، أو في تعقد أو تطور الإدارة الاجتماعية. إنه يتجنب تطرف الدافع بعد الاستعماري الذي لا يطبق أي مقارناتٍ، ولكن يطلق عنان «الاختلاف»، غير أنه مع ذلك ينكر أن يكون النموذج الأوروبي للتنمية هو النموذج الوحيد. وثمة حد معين لمغالطة التنمية في أنها تفترض مسبقًا آدميين أدنى في مراحل من التطور أقل تعقيدًا، بل إن شعوب الثقافات الأقل تطورًا مستحقة للوم على ظروف حياتها. يقتبس دوسل من نصٍّ لكانط يعود إلى العام ١٧٨٤م أن: «التنوير هو المنفذ الذي نخرج منه إلى رحاب الإنسانية ... نخرج من حالة عدم النضج الملومة ... الكسل والجبن علتان يربطان القطاع الأعظم من البشر بأغلال حالة عدم النضج التافهة» («إجابة على السؤال: ما التنوير»، مقتبسة في Dussel 1995, 19–20). وعلى الرغم من أن دوسل ناقد للتفكير التنويري، فإنه صاحب

نزعة إنسانية في تشديده على أن التطور الإنساني (وأحسب أنه يقصد به كل ما يجعلنا مختلفين عن الكائنات الأخرى) قد تحقق بشكلٍ طيب وأكثر اكتمالًا بصورته الماثلة في ثقافات العصر الحجري الحديث. وفي رأيي، بينما يمكن أن تختلف الثقافات في النمط وفي التعقيد، فثمة مغالطة إنشائية في التسليم بأن الأفراد في الثقافات الأقل تعقيدًا هم بشر أقل اكتمالًا أو أقل قدرة على التطور مقارنة بالأفراد في الثقافات الأكثر تعقيدًا.

أما عن حركة العلاقات بين الهيمنة والتبعية في النصوص، فإن دوسل يشير بشكلٍ خاص إلى عدم ملاءمة «أخلاقيات التواصل» (ويذكر في هذا هابرماس وآبل)، التي لا تأخذ في اعتبارها لا تماثلَ عميقًا في فعالية حديث الهيمنة وحجتها. يماثل هذا النقد نقدًا أثارته أليسون جاغار من المنظور النسوي فيما يتعلق بحديث المرأة. ويضع دوسل تحديدًا مفيدًا لما يسمى «شروط الدخول» في مجتمعٍ خطابي، لافتًا الانتباه إلى إقصاءٍ قاسٍ وشامل للسكان الأصليين من المجتمعات الخطابية للهيمنة الأوروبية، وهو إقصاء لم يخرق بشكلٍ ملحوظ حتى ما بعد أواسط القرن العشرين. وسوف يعود فكر دوسل مرة أخرى إلى شروط الدخول في فحصه لمغالطة التنمية من كثبٍ أكثر، حيث يمكن النظر إلى «شروط دخول» المجتمع الخطابي بوصفها نقاطًا أساسية في عدم اتِّساق المثل العليا التي تتصورها المجتمعات الخطابية الأوروبية، ويبقي دوسل على تمييزٍ حداثي (أو على الأقل «ليس بعد حداثي») بين التمسك العقلاني بالمعتقد (الذي يمكن أن يكون خاطئًا) وبين الأسطورة اللاعقلانية. وعلى أي حال، يكمن جانبٌ من القوة في عمله فيما أرى في الطريقة التي أظهر بها أن النقطة التي ينقلب فيها «المعتقد العقلاني» إلى «أسطورةٍ لا عقلانية» قد يصعب تبينها.

(١) حجاج أسطورة

لكي ننظر عن كثبٍ إلى الدعوى باللاعقلانية فيما يتعلق بالمعتقدات الأوروبية عن التطور، يحتاج الأمر إلى فحص مراحل محاجة أسطورة الحداثة. يعطينا الفيلسوف واللاهوتي الإسباني من القرن السادس عشر جينس دي سيبولفيدا Gines de Sepulveda مثالًا يلقي الضوء على اللاعقلانية وكيف يمكن أن تنص عليها أفكار معينة للمفكر.

وتبعًا لدوسل، الحداثة بمضامينها الثانوية والأسطورية تبرر الممارسة اللاعقلانية للعنف، على الرغم من مثال المجتمع الخطابي فيها الذي ينبذ القهر. وأولًا وقبل كل شيء تتفهَّم أوروبا ذاتها على أنها الأكثر تطورًا، وحضارتها تفوق حضارات الآخرين. إنها

تفتقد الوعي بخصوصيتها التاريخية. ويمكن أن تُعزى هذه الصورة الذاتية إلى مركزية أوروبا الفعلية في نظام العالم بالاقتران مع امتلاكها مفاهيم بالغة التطور لـ «الكونية» و«التجرد» و«الموضوعية».

وفي ضوء تلك المرحلة الأولى الأساسية، تأتي الخطوة الحجاجية الثانية في أن هجران الثقافة لاختلافاتها «البربرية»، إنما ينطق بمفردات «التقدم والتطور والرفاهة والتحرر لتلك الثقافة» (Dussel 1995, 66). وعلى هذا النحو يمكن أن يدافع المرء عن هيمنة أوروبا على الثقافات الأخرى بوصفها، بتعبير دوسل «عنفًا بيداغوجيًّا ...[٧*] ضروريًّا»، يمكن أن يتخذ شكل «حرب عادلة». أما الكرب الذي تعانيه الثقافة الأخرى فتبريره أنه الثمن الضروري المدفوع من أجل الحضارة والتحديث، فضلًا عن أنه كفارة عن عدم نضج تلام عليه. وما دام البرابرة يقاومون دائمًا عملية التحضر، فإن التطبيق العملي للحداثة مضطر، عن حقٍّ تام، إلى ممارسة العنف كحلٍّ أخير من أجل التغلب على العقبات التي تحول دون التحديث. وفي كل حال، يخطئ البرابرة في معارضتهم لعملية التحضر. إذا يستطيع أبطال التحضر أن يبرروا معاملة ضحاياهم بأنها «تضحية»، «فعل يشبه ممارسة الشعائر» من أجل خلاص الضحايا. يسميها دوسل «محارق الإبادة من أجل التضحية الخلاصية». وهو يستخدم مصطلح «محارق الإبادة holocaust» بمعناه العام القديم أي «قرابين الفداء التي تلتهمها النيران تمامًا، وهي من ثم تضحية أو فناء كامل أو شامل» (Webster's New International Dictionary). وأخيرًا، تعتبر معاناة وتضحية الشعوب المتخلفة وغير الناضجة ثمنًا لا بد من دفعه من أجل التحديث. والمسألة كما يطرحها دوسل، «أسطورة الحداثة تجاهر أن الآخر هو الذي يدفع إلى جعله ضحية وهو الملوم على هذا، والذات الحديثة في حلٍّ من الشعور بأي ذنبٍ لأنها خلقت ضحايا» (Dussel 1995, 64).

أما بالنظر إلى الفلسفة، حالة هيغل على سبيل المثال، فليست النقطة الأساسية عند دوسل، كما قد نتوقع، أن فلسفة هيغل ساعدت على استلهام وتبرير الاستعمارية. (وبالقطع هذا جانب مما كان يبحث عن إظهاره، وهو في حد ذاته يصعب الخوض فيه). وعلى أي حال، حجة دوسل الأكثر أصالة هي أنه ينبغي فهم فلسفة هيغل بوصفها نتيجة للاستعمار الأوروبي الناجح للشعوب غير الأوروبية، وليست بوصفها مصدرًا أيديولوجيًّا أساسيًّا لاتجاهاتٍ بعينها. وكان غزو المكسيك فاتحة لعمليةٍ جعلت من الممكن أن يأتينا فيلسوفٌ مثل هيغل؛ لأن الهيمنة الأوروبية التي باتت أمرًا واقعًا جعلت من الممكن أن

يبدو الاعتقاد القائل إن أوروبا مركز العالم ونقطة المرجعية لأي شيءٍ آخر اعتقادًا معقولًا وسليمًا ومألوفًا، ولننظر إلى الاقتباسات التالية من هيغل:

> التاريخ العالمي يسير من الشرق إلى الغرب، وأوروبا هي النهاية المطلقة للتاريخ العالمي.
>
> حين ننظر إلى أمريكا، وخصوصًا المكسيك أو بيرو، ودرجة التحضر فيها، تشير معلوماتنا إلى أن ثقافاتها تستنفد لحظة اقتراب الروح … تدني هؤلاء الأفراد في سائر الجوانب يبدو جليًّا.
>
> أفريقيا … لا يلائمها أن يكون لها تاريخ؛ لهذا السبب نصرف النظر عنها، ولن يرد ذكرها مرة أخرى (في Dussel 1995, 20–22).

ماذا لو أن مثقفًا من غرب أفريقيا، أو أواسط أمريكا الجنوبية، كتب هذه الأشياء نفسها في الإشارة إلى تلك الثقافات، وعلاقتها بالثقافات والمواقع الأخرى؟ لن يكون هذا دراسة لافتة ذائعة لنصٍّ عسير، سوف يؤخذ على أنه هذيان مخبول، أليست هذه حالها؟ ومهما كانت رؤيتنا لعمل دوسل، ألن يسألنا سائلٌ حقًّا وفعلًا: ما هي الظروف التي تمكن شخصًا ما من أن يفكر بهذه الطريقة ليؤخذ تفكيره مأخذًا جادًّا؟

بصرف النظر عن الفلسفة، وبصرف النظر عن العبرة في أعمال السلب والنهب خصوصًا في بواكير الاحتلال الإسباني، ثمة دلائل وافرة على أن الأغلبية العظمى من المبشرين الأوروبيين ومدبري الاستعمار الأوروبي عبر الأمريكتين وأفريقيا قد آمنوا بضرورة تدمير الثقافات الأصلية، حتى لو كان ثمن هذا معاناة هائلة يتكبدها البشر قبل أن يصبحوا «متحضرين»، ومتعلمين ومستعدين لاعتناق مسيحية تخلِّصهم. أما الاعتقاد الحداثي بأنه داخل المجتمع الخطابي تكون المحاجة هي فقط الملاءمة، فدوسل يتمسك بأنه كان بالفعل مسلمًا به من حيث المبدأ في إسبانيا القرن الخامس عشر، وهو يؤكد تأكيدًا على تسويغ العنف وتطويعه داخل أوروبا (كروحٍ عامة) لا بد لهذا أن يكون عنفًا حول كيفية دخول المجتمع الخطابي وليس حول كيفية التصرف داخله.

اعتقد الغزاة الفاتحون الإسبان في القرن السادس عشر أنهم مبشرون ومحررون، أو على الأقل كانت هذه هي صورة الذات المتاحة لهم ثقافيًّا حين كان من الضروري أن يخامرهم شعورٌ بالاحتياج إلى تبريرٍ ذاتي. ونظرًا إلى المعرفة العابرة بما فعلوه بالشعوب الأصلية، تغدو تلك الصورة للذات في مواجهة هذه المعرفة غير مفهومة تقريبًا. وحتى الآن لا يوجد تفسيرٌ تاريخي معقول لهذا، لكن في ضوء تحليل دوسل، يمكن أن يقدم

— ولو تفسيرًا للصلات بين هذا التوجه والنزعة الإنسانية والنزعة الفردية الحديثتين — مبينًا كيف يمكن تضمين بعض من مبادئهما الفلسفية الأساسية في أسطورة الحداثة اللاعقلانية.

كيف يمكن أن يكون أهل العنف من الغزاة حاملين للإنجيل ومحررين؟ في بواكير القرن الثامن، بدأت حركة من أجل المسيحية الإسبانية، من أجل «استعادة» ما هو الآن إسبانيا من أيدي المسلمين الأشداء فاتحي الأندلس. استغرقت هذه العملية سبعمائة عام كاملة؛ قرون عديدة أطول من الفترة التي استغرقتها الحداثة التي نناقشها الآن! تبعًا لدوسل، عبر القرون تطورت عن ذلك الغزو أو الفتح conquista ثقافة إسبانية قانونية-عسكرية، إذ كان لأولئك الغزاة الفاتحين conquistadores هوية إيجابية للغاية. اكتمل غزو مستعاد مستعيد في العام ١٤٩٢م، هنا كان الغزاة الفاتحون محررين للشعب الإسباني وأنصارًا للمسيحية في مواجهة أشداء لا يعتنقونها. وعلى الفور طرد الإسبان اليهود جميعًا من إسبانيا، بمعية المسلمين الغزاة، في العام نفسه الذي شهد قصة «اكتشاف» أمريكا. لم يطرأ تحول في قيم الغازي الفاتح لكي يتعاملوا مع شعوبٍ تصورها مبدئيًّا بوصفها «مشرقية»، مثل المسلمين فاتحي الأندلس، ومن دون مساءلة الكفار غير التائبين.

ويجد دوسل تعبيرًا «كلاسيكيًّا بالغ الوضوح» عن أسطورة الحداثة اللاعقلانية في فكر اللاهوتي خوان جينس دي سيبولفيدا. ويعتبره دوسل صاحب نزعة إنسانية حديثة؛ لأنه يعبر بتلقائيةٍ عن أسطورة اللاعقلانية للحداثة وعن المضمون العقلاني الإيجابي في الحداثة فيما يرى دوسل. انخرط سيبولفيدا في مناظرةٍ شهيرة مع بارتولومي دي لاس كاساس Bartolome de las Casas. وعلى الرغم من أن لاس كاساس آمن بقيمة التبشير بالمسيحية بين الشعوب الأصلية في أمريكا، فقد كان مع ذلك مدافعًا عنهم في مواجهة قوى الغزو المسلح والاستغلال. وفي العام ١٥٥٠م نشر سيبولفيدا دفاعًا عن «السبب العادل للحرب ضد الهنود».[٨]

إن مقاربة سيبولفيدا خليطٌ من الأرسطية والنزعة الإنسانية، بل النزعة الفردية الليبرالية الحديثة أيضًا (وليس من الشائع أن تختلط هذه معًا في الفلسفة الحديثة المبكرة والمتأخرة). ووفقًا للمؤرخ أنطوني باغدن (Anthony Pagaden 1987) كانت ثمة أصوات أخرى في هذه المناظرة بجوار سيبولفيدا ولاس كاساس. وقد رفض لاهوتيون لهم ثقلهم مفهوم أرسطو عن «العبودية الطبيعية» الذي ارتكن إليه سيبولفيدا. على أي

حال، يمكن أن نبرر تركيز دوسل على فكر سيبولفيدا تبريرًا مفعمًا بالشجون؛ لأن وجهة نظر سيبولفيدا كانت هي التي انتصبت في ذلك العصر. علاوة على ذلك، من الثاقب حقًّا أن نلاحظ كيف كان سيبولفيدا اللاهوتي الأكثر «حداثة وتنويرًا» في تلك المناظرة، وليس أقل ما في هذا استخدامه للفلسفة القديمة. انتقده زملاؤه بسبب نزع مقاربته الأغلب نحو التاريخ والفلسفة، وكان اللاهوتيون التقليديون هم الذين أقاموا الحجة دفاعًا عن الحقوق الفطرية لهنود الأمريكتين لأنهم بشر. واستطاع سيبولفيدا بالارتكان إلى أرسطو أن يقيم الحجة على أن الهنود «خدم بالفطرة»؛ لهذا يكون الخير والحق لهم في أن يحكمهم البشر الذين هم أفضل منهم لكونهم العقلانيين الأكثر اكتمالًا في تقدمهم. أما التقارب المتوقع بين مقاومة المرأة ومقاومة الجماعات الأخرى المقهورة فيمكن ملاحظته فيما قام به سيبولفيدا من دمجٍ أرسطي ناعم لمجالٍ واسع من أشكال الهيمنة في رمزٍ متفرد هو الذكر الأوروبي النخبوي.

> هذه الحرب وهذا الغزو عادلان للجميع؛ لأن أولئك البرابرة الجهلة الهمج (الهنود) خدم بالفطرة. من الطبيعي أن يرفضوا حكم الأكثر تبصرًا والأقوى؛ حكم البشر الأكمل تطورًا الذي يعود عليهم بالخير العميم. بحكم الطبيعة ومن أجل الخير للجميع، ينبغي أن تطيع المادة الصورة، والجسد يطيع الروح، والمتوحشون يرضخون للآدميين، وتطيع المرأة زوجها، والناقص يطيع الكامل، والأسوأ يرضخ للأفضل (Dussel 1995, 63).

وبينما قد يبدو هذا غير إنساني بالمرة، وأقل كثيرًا من مثل الحرية أواخر القرن العشرين، فدائمًا ما كان من المفترض التمسك بقيم مركزية في الفلسفة الأخلاقية والسياسة الليبرالية الحديثة، مثلًا إن سائر الأفراد على قدم المساواة معنويًّا ومستحقون جميعًا للحكم الذاتي بسبب فضيلة العقلانية الرشيدة المفطورة فيهم، ويضع اشتراط الطبيعة العقلانية الرشيدة حدًّا لهذه القيم (أي، إذا كان الفرد من نمطٍ معين، فإنه إذن ...)، وفعلًا اعتقد سائر الفلاسفة المحدثين أن بعض جماعات البشر تخفق في استيفاء الشرط، تضم هذه الجماعات النساء والبشر المعدمين غير ذوي الملكية وغير المسيحيين والملونين. ولا تزال كل هذه الإقصاءات تستدعي الطعن فيها.

إن سيبولفيدا واضحٌ تمامًا في أنه حتى لو أخذنا في الاعتبار مدن الأزتك والأنكا البديعة، يظل الدليل على اللاعقلانية فيهم ماثلًا في واقعٍ مفاده أنهم لا يحق لهم التملك

ونقل الملكية لورثتهم البيولوجيين، وفي فشلهم بمقاومة سلطة الحكام الذين يملكون عليهم مثل هذا السلطان. بعبارةٍ أخرى هم، وفقًا لدوسل، قد أخفقوا في اعتناق الخصائص العليا المميزة للحداثة-الحرية الذاتية والمقاومة المحكومة ذاتيًّا لتعسف الحكام (Dussel 1995, 65). إن نقد التعسفية في أشكال السلطة قد جرى تعريفه عن صوابٍ وحق أنه فكرةٌ رمزية في الحداثة وذات نزعة إنسانية. وفضلًا عن هذا، يبدو أن النقاد بعد الحداثيين الأشد تعنتًا قد سلموا بهذا؛ مما يجعل هذا جميعه يثير المزيد من القلق في أن نرى ما يفعله سبيولفيدا بهذه المبادئ الحديثة ذاتها.

يضع سيبولفيدا تبريرًا للعنف بأنه وسيلةٌ لرفع شعوب السكان الأصليين إلى مستوى المجتمع الخطابي الأوروبي الحديث، على الرغم من أن الحكم الذاتي الرشيد وحرية الذات هما لب المثل العليا لهذا المجتمع. كيف؟ إنه مثالٌ حديث للمساواة يفرض السلطان Power على الآخرين، ولكي يغدو السلطان مشروعًا ومقبولًا معنويًّا لا ينبغي اقتصار الأمر على أن تضع له النخبة من الفلاسفة تبريرًا عقلانيًّا، بل يجب تبريره من حيث المبدأ لكل أفراد المجتمع في حدود صورة من صور «المصلحة-الشخصية الرشيدة» لكلٍّ منهم. ترتكز المساواة في الفلسفة العلمانية الحديثة على القدرة الفطرية العقلانية في كل شخصٍ على تحديد مصلحته، أو مصلحتها، الشخصية، وليس أن تكون هذه المصلحة مفروضة عليه/عليها من قِبل شخصٍ ما آخر، بصرف النظر عن مدى حسن نيته. ينبغي ألا يكون السلطان مجرد قمع ناجح، أو عادات وتقاليد لا تخضع لتقويمٍ ووجدناها مقبولة. من المفترض أن رضا أولئك الذين يعيشون في كنف السلطان نابعٌ من تبرير السلطان في حدود الخير الخاص بهم، مثلما يرضى أولئك الذين هم راشدون عما يبدو رشيدًا، بحكم التعريف. ومهما يكن الأمر، فكما هو مذكورٌ عاليه تكيفت المثل العليا الحداثية للمساواة منذ بدايتها مع اشتراط ما الذي تكونه العقلانية الرشيدة، ودائمًا ما استثنت الحداثة بعض أنماط من البشر من هذا المثال الأعلى «الكوني». فماذا عنهم؟ قد يكون المثال الأعلى للرضا مواصلة لدفع ضريبة كلامية. على أي حال، لا يعود رضاهم، أو الافتقار إلى الرضا، هو الاعتبار الأول، بل بالأحرى يغدو هدفًا، كيف يمكن لنا نحن «الراشدين» أن «نجعلهم» يبصرون النور والرضا؟

قام سيبولفيدا بالربط بين التبرير العقلاني للسلطان ودعاوى جوهرية معينة خاصة بالعقلانية الرشيدة من المعروف أنها حديثة ومنتمية للنزعة الفردية، عاقدًا قران هذه الدعاوى مع أخرى أرسطية خاصة بلا مساواة فطرية بين القدرات العقلية. وفي رأيه، إذا

كان أولئك المميزون بملاءمتهم للسلطان ليسوا في مواقع السلطان بالفعل، فلديهم مبررات لاستخدام القوة من أجل ترتيب الأوضاع بما يمكنهم من ممارسة الحكم، بما يشبه كثيرًا حماية الأبوين لأطفالهما ومراقبة ما يفعلونه «من أجل مصلحة الأطفال».[٩]

من منظورنا، الخطأ اللافت أكثر من سواه في هذه الحجة فيما يتعلق بشعوب السكان الأصليين إنما هو في المفهوم الأرسطي القائل بإمكان وجود شيء ما من قبيل «خدم أو عبيد بالفطرة من بين البشر». ومع ذلك يصح، فيما أرى، تحليل دوسل النقدي حتى لو استبعدنا هذا العنصر الأرسطي؛ لأن مغالطة التنمية لا تتطلب فعلًا دونية فطرية. كانت ثمة مناظرات في إسبانيا القرن السادس عشر حول ما إذا كان الهنود أدنى بالفطرة من الأوروبيين (وبالتالي يظلون هكذا دائمًا). أم أنهم فقط يفتقرون إلى التربية والتعليم والثقافة التي قد تمكِّنهم من أن يكونوا «متحضرين» مثل الأوروبيين. إذا سلمنا، كما فعل كثيرون، بالنظرة القائلة بانتماء الهنود إلى ثقافةٍ جهولة ونسق غشوم من المعتقدات بحيث إنهم لن يرحبوا أبدًا باعتناق القيم الأوروبية (على الرغم من أنهم قادرون من حيث المبدأ على هذا)، فسوف يظل من الممكن تبرير قسر مبدئي من أجل وضعهم في هذا الطريق. حينئذٍ تصبح هذه الحجة، من حيث هي مبرر للتدخل القسري في ثقافات السكان الأصليين، يمكن تمييزها مثلما نميز موقف الحكومات؛ مثلًا في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، في القرون التالية.

في رأيي، قد يمكن القول بملء الفم إن هذه المواقف تقترب كثيرًا من معتقداتٍ حسنة النية في أواخر القرن العشرين بشأن رسالة الروح السياسية الليبرالية فيسهل استبعادها من حيث إنها بداهة من النواتج الأثيمة لعصر الاستعمار.[١٠] إن الحركات المعاصرة التي تدعو إلى الحكم الذاتي لشعوب السكان الأصليين في أمريكا الشمالية تتعرض للنقد من قبل أشد مؤيديها تعاطفًا معها لإخفاقها في أن تُعنى عنايةً حاسمة بالحرية الذاتية أو الحقوق الفردية، كما تفعل الحركات الليبرالية الغربية. ومن ثم تواصل الحجة مسارها بالتساؤل عما إذا كان ينبغي «أن نسمح لهم» بالحكم الذاتي قبل أن يوافقوا؛ مثلًا، على معايير النسوية الأوروبية للمساواة بين الجنسين، أو أن يقبلوا بمبادئ الحقوق الفردية والحريات الليبرالية كأولوية. ربما تتعارض هذه المعايير تمامًا مع التميز الثقافي الذي هو أساس رغبتهم في الحكم الذاتي. وهناك خيط رفيع يفصل بين التأييد (المعنوي أو العملي) لتطلعات النساء والجماعات المضطهدة الأخرى في المجتمعات التي تكافح في الوقت نفسه من أجل تقرير المصير، وإنكار حق تقرير المصير للجماعة بأسرها. هذا الأخير يعني

الإبقاء على التحكم، مع الإيحاء الضمني غير المعترف به بأن المجتمع موضع النظر غير قادر إلى حدٍّ ما على حل صراعاته الداخلية، مقارنة بنا «نحن الأوروبيين» الأقدر على حل صراعاتنا الداخلية، وأن ذلك المجتمع يستفيد فعلًا وحقًّا من تحكمنا المستمر. ليس هناك أي سبب (باستثناء تصور مبسط جدًّا «للتقدم») لافتراض أن المستعمرين والمبشرين من أوروبا الحديثة، ككل، أقل وعيًا بنواياهم الحسنة مما نحن عليه الآن.

عند سيبولفيدا، الطبيعة الراشدة لأهل السلطان هي التبرير لعدم تعسف السلطان، إنهم الذين يملكون المقدرة، أو السلطان، لتزكية أعلى أشكال التطور الإنساني؛ ومن ثم ينهضون بأولئك الذين لا تتبدى لديهم مثل هذه المقدرة أو السلطان. هناك إذن مراوغة في مصطلح «السلطان power»؛ فقد يشير إلى خاصيةٍ فطرية أو إلى أمرٍ واقع في الوضع الاجتماعي. من الواضح أن قادة السكان الأصليين يتبوءون السلطان بوصفه مسألة أمر واقع؛ لذلك لا يمكن أن يكون السلطان فحسب هو الذي يبرر ذاته من المنظور الحداثي. وكمحصلةٍ لهذا يبدو أن صميم مفهوم العقلانية الرشيدة كما يعتنقه سيبولفيدا، هو الذي يبرر تولي السلطان بكل الوسائل الضرورية من جانب هؤلاء الذين لديهم الرؤية «الرشيدة» و«الصائبة» للمجتمع. وعلى هذا لا تستطيع الشعوب الأصلية، فيما دخلت فيه من علاقاتٍ مع الأوروبيين، إلَّا أن تسعى إلى تبيان عقلانيتها الرشيدة؛ وبالتالي حقها في الحرية الذاتية والرضا؛ وذلك عن طريق الوسائل المتضاربة لقبول هيمنة الإسبان طوعًا! إنهم في ضوء المبادئ الجامعة المانعة «يجبرون على أن يكونوا أحرارًا» بيد أن هذا التصور في حدِّ ذاته متناقض، ونظرًا إلى شروط دخولهم، فسوف يتم ضمهم في الواقع إلى أشكالٍ من التبعية الأوروبية (أو كما يمكن أن يطرح دوسل المسألة «استيعابهم»، «شمولهم»). في وضعٍ يماثل وضع البشر من العمال أو المعدمين غير ذوي الملكية، أو النساء أو بعض الأقليات الإثنية والدينية في الداخل وهلمَّ جرًّا. وفعلًا أصبح هذا إلى حدٍّ بعيد هو مصير الشعوب الأصلية في الأمريكتين. إنها نبوءة تحقق ذاتها، نبوءة بتصورٍ لاعقلاني لتنميةٍ أُجبروا عليها قسرًا في علاقتهم بأولئك ذوي الأصول الأوروبية في موقف «لا ظفر» فيه.

يوعز تحليل دوسل بإمكان التعرف على اللاعقلانية والتناقض الذاتي في المغالطة التنموية للحداثة حتى لو نظرنا إليها «من الداخل»، أي بمعايير العقلانية والنموذج الإرشادي التحريري للحداثة. إنه لا يريد الابتعاد عن مشاكل التبرير بتقمص روح ما بعد الحداثة حيث يمكن وضع «خطاب» بجوار آخر، ولكن لا يمكن أن توجد معايير شمولية أو قيم جامعة للمقارنة بين الخطابين. وعلى أي حال تستثار في ذهني شكوك

من الطريقة التي يبرر بها شخص مثل سيبولفيدا العنف والهيمنة على شعوبٍ بأسرها — شخص يتمسك بالقيمة الحداثية القائلة إن المحاجة فقط الملائمة للمجتمع الخطابي، وبما يقترب كثيرًا من هذا أتشكك في فصل دوسل البات بين المضمون التصوري العقلاني الرشيد والتحرري للحداثة من جهة، وبين الأسطورة السلبية اللاعقلانية للتنمية من جهةٍ أخرى. هذان النموذجان الإرشاديان للحداثة يبدوان متشابكين أكثر كثيرًا مما يريد دوسل الإقرار به.

يتنكَّر دوسل لمصطلح «ما بعد الحداثة»؛ ربما لأنه يحمل في طياته ارتباطات إبستمولوجية وسياسية غير مرغوبة. ومع ذلك ثمة ملحوظة من أخص خصائص ما بعد الحداثة قد تبدو تدعيمًا لتحليله للحداثة: الاعتقاد القائل إن امتلاك المرء «حقيقة كونية» من أي نوعٍ يمكن أن يكون بمنزلةٍ خلفية مكينة تدعم أي دافعٍ لفرض وجهة نظر معينة للعقلانية الرشيدة، وتنحو نحو إسكات أولئك الذين لا يعتنقونها.[١١*] وعلى الرغم من أنه لا يبغي مصطلح ما بعد الحداثة، تأتي استنتاجاته دقيقة لدرجة احتذاء ما قد لا تراه العين المجردة ويظل من الممكن أن نسميها استنتاجات بعد-حداثية، على قدر ما تقدم بديلًا لمعالم في الحداثة حرضت على ارتكاب جريمة الاستعمار والبطريركية الحديثة عن طريق تتويجهما بفلسفاتٍ لتأكيد الذات، على أي حال، يبتغي دوسل استعادة «حقيقة» عابرة-للثقافات cross-cultural، حتى تستطيع المجاهرة بأن تدمير المستعمرات كان خطيئة وتستطيع تقديم رؤية إيجابية للمستقبل.

> يفيد هذا الكتاب فقط بوصفه مقدمة تاريخية-فلسفية لحوارٍ بين الثقافات سوف يضوي تحت جناحيه مواقف استشرافية شتى، سياسية واقتصادية ولاهوتية وإبستمولوجية متنوعة. لا يسعى مثل هذا الخطاب إلى بناء كونية مجردة، بل إلى بناء عالم عيني مماثل تساهم فيه كل الثقافات والفلسفات واللاهوتيات إسهامًا يتجه صوب المستقبل والتعددية الإنسانية (Dussel 1995, 132).

وفي تفكيري الخاص، عند هذه المرحلة يوعز لي تحليل دوسل بأن وضع «الحداثة» و«ما بعد الحداثة» في مقابلةٍ حادة إنما هو مسألة عقيمة. يبدو أن دوسل يعرض للاعتقاد القائل إن الفصل النقدي في الفلسفة ممكن على الأقل. بَيد أن تحليله يحمل أيضًا ملاحظة تحذيرية مهمة. فالاعتراف الأصيل بأولئك الذين يمثلون «آخر» بالنسبة إلى ثقافتنا الخاصة

بنا هو أصعب مما يمكن أن نتصور، والعقبات أمامه قد تشمل ما نتمسك بأنه أفضل ما في قيمنا، وليس ما نحن أكثر استعدادًا للاعتراف بأنه إمكانات تحيزنا الثقافي.

ولعل قناعاتنا النسوية من بين ما نتمسك به بوصفه الأفضل، حتى ولو كانت تنطبق (فيما نفترضه بنوايا طيبة) على جماعاتٍ من النساء لهنَّ ما هو أقل كثيرًا مما لدى نساء الطبقة الوسطى في الغرب من امتيازات. مثلًا، يتَّسق تحليل دوسل مع حجة تشاندرا موهانتي ويزيدها جلاء، حجتها الخاصة بمعالجة النسويات لـ «نساء العالم الثالث». تحاج موهانتي بأن الطرح المبدئي لـ «النساء» كمقولةٍ واحدية متجانسة، وهو الطرح المميز للنسوية في الغرب الليبرالية والراديكالية على السواء، هو الذي يؤدي إلى خلق مقولة أخرى واحدية متجانسة هي: «نساء العالم الثالث». نساء النسوية الغربية يعرضن أنفسهن ضمنيًّا بوصفهن علمانيات ورشيدات وعارفات بمسائل «الواقع»، مقارنة بـ «نساء العالم الثالث» اللاتي يعتقد أنهنَّ مقموعات أكثر بفعل الدين والأسرة والتقاليد، مما ينمُّ عن الفرضية الحداثية بالذاتية المتفوقة. تشير موهانتي إلى أن العرض الذاتي الخطابي للنسويات الغربيات بوصفهن «متحررات» و«يتحكَّمن في حيواتهن الخاصة» من شأنه أن يكون إشكاليًّا بغير إحباط «نساء العالم الثالث»؛ لأنه لا يطابق واقع النساء في «العالم الأول». وأود أن أشير أيضًا إلى أن الاستراتيجية الخطابية بطرح وضع ذات ما باعتبارها العنصر الأكثر وعيًا ضمن مجموعةٍ متجانسة من المضطهدات إنما تقف عقبة في طريق التحليل المادي والسياسي لمدى استفادة النساء أنفسهنَّ في «العالم الأول» من الإمبريالية.

تشدِّد موهانتي كذلك على أن هناك اختلافًا واسعًا بين النساء في «العالم الثالث»، ليس فقط بفعل الثقافة، ولكن أيضًا بفعل الطبقة والأشكال الأخرى من القوة الاجتماعية. وكمحصلةٍ لهذا، شمل نقدها النساء الأكثر امتيازًا في «العالم الثالث» اللائي يكتبن عن نساء الطبقة الدنيا الفقيرات أو الريفيات باستخدام الأشكال الخطابية ذاتها المتأثرة بالغرب. إنها تضع تمييزًا بين النساء ليس بفعل «الهوية»، بل بفعل الظروف المادية والسياق الثقافي والسياسات. وهي لهذا، مثل دوسل، لا ينحو تحليلها نحو طرح «اختلافات ثقافية» نأمل أن نستطيع «تقديرها» ولا يمكننا أن نتجاوز هذا، ولكنه بدلًا من ذلك يوعز على الأقل إمكان التحليل النقدي الشامل الذي يساعد في تحفيز الفعل السياسي.

مع قراءة دوسل من منظور النسوية الديمقراطية، تذكرنا بشاعة محارق الإبادة للشعوب الأصلية في الأمريكتين مجددًا، بأنه من المستحيل أن نتصور أي قطبية ذات مغزى بين «النساء» و«الرجال» على هذا النحو. إن الالتفات إلى اختلافات الطبقة والعرق والاستعمار يكشف لنا لا محالة عن أنه في هذه الآونة التي نفترض أنها بعد استعمارية،

ولو من داخل الاضطهاد النسبي الخاص بها، نساء الطبقة الوسطى والعليا من ذوات الأصول الأوروبية لا يزال لديهنَّ امتيازات وقوة أوسع كثيرًا مما تستمتع به جماعات كثيرة من النساء والرجال معًا.

هوامش

(١) أعددت هذا البحث في أصله من أجل «العولمة من أسفل» وهو مؤتمر عقدته رابطة الفلسفة الراديكالية في ١٤–١٧ نوفمبر ١٩٩٦م، والشكر موجه إلى محكمي مجلة «هيباثيا» المجهلين؛ لأن ملاحظاتهم الثاقبة جعلت هذا البحث أفضل.

(٢) *(نقد الشواذ critique queer ينبثق عن نظرية الشواذ أو الاختلاف، وهي نظرية نقدية بعد بنيوية ظهرت مطلع التسعينيات. يمكن القول إنها أساسًا مثلية، ولديها ارتباطها بالنسوية معًا. تستفيد كثيرًا من انتقادات بعض اتجاهات النسوية لاعتبار الجنوسة جانبًا جوهريًّا من جوانب الماهية. ومن حيث هي مثلية تنحو بالتحليل والنقد على مفاهيم الشذوذ والانحراف الجنسي والسلوك الجنسي غير السوي أو غير الطبيعي، لتتساءل: ما هو السوي أصلًا ومن أو ما الذي يحدد هذا الاستواء، ليغدو كل ما يختلف عنه شذوذًا وانحرافًا مدانًا؟! بعبارةٍ موجزة، تهدف إلى نسف الاختلاف المصطلح عليه بين السلوك الجنسي السوي والسلوك الجنسي الشاذ، فلا يعود هذا الأخير مدانًا، من الواضح أنها نظرية متهوسة تجسد أكثر من سواها خواء الحضارة الغربية وانفلاتها فيما يخص هذه الزاوية. [المترجمة]

(٣) «إشباعًا لشهوانيةٍ سادية متوترة، عمد الرجال الإسبان إلى تنفيس رغبتهم الجنسية الذكورية الخالصة من خلال الإخضاع المثير للآخر كالنساء الهنديات» (١٩٩٥، ٤٦).

(٤) *المقطع Pan يفيد الشمول والآفاق المترامية، فهو نسبة إلى بان Pan وهو إله الصيد والقنص والبراري عند الإغريق، فتقصد الكاتبة من هذه الاستعارة النقد الذي يقتنص كل صغيرةٍ وكبيرة. [المترجمة]

(٥) على الرغم من أن دعوى من هذا النمط قد يشحنها المغزى السياسي، فإنها لن تكون جديدة على أي شخصٍ درس دبليو. في. أو. كواين W. V. O. Quine أو أعمال ريتشارد رورتي Richard Rorty المبكرة أو بول تشرشلاند في مجالات الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم في بضعة العقود الأخيرة.

(٦) مسألة الضمان الإبستمولوجي المشار إليه طرحتها أناندي هاتينغادي Anandi Hattiangadi في حلقة بحث لطلابي.

(٧) *يمكن القول أيضًا «العنف التربوي»؛ فالبيداغوجيا هي علوم التربية والتعليم؛ وبالتالي يكون العنف الأوروبي والحروب الاستعمارية الضارية ومصها دماء الآخرين من أجل تربية وترقية الثقافات الأخرى وتعليمها الحداثة. [المترجمة]

(٨) نشر كتاب Gines de Sepuveda's De lajusta causa de la Guerra contra los indios في روما العام ١٥٥٠م. وتعود إحالات دوسل المرجعية إلى الطبعة الإسبانية التي نشرها في المكسيك Fondo de Cultura Economica, 1987.

(٩) في كندا إبان القرن العشرين، كان الإبعاد القسري لأطفال السكان الأصليين من بيوتهم ومجتمعاتهم المحلية إلى مدارس داخلية محكوم بهذا المنطق؛ فأخذهم بعيدًا عن التأثير «المتخلف» للثقافات الخاصة بهم وإجبارهم على تعلم اللغة والثقافة الأوروبيتين لهو مثالٌ جيد على عملية «العنف البيداجوجي الضروري» المقصود منها إدراجهم داخل أوروبا.

(١٠) إن دوسل نفسه قد رأى هذا الموقف عاملًا خلال حرب الخليج (Dussel 1995, 64)، فقد بدا أن العنف في حده الأقصى — وقد نصب نفسه حقًّا «عاصفة» من العنف — كان الممارسة العادلة لأولئك الذين يرفعون لواء الحرية الذاتية بوصفها مبدأهم الظاهر الصريح.

(١١) *أجل يمكن اعتبار هذا المعتقد تحديدًا من البواعث الأساسية التي انطلقت ما بعد الحداثة للثورة عليه ورفضه، وهو — تحديدًا أيضًا — صلب ما يأخذه دوسل على أنه جريمة المشروع الحداثي الكبرى في حق الشعوب الأصلية، أو أسطورته اللاعقلانية ... خرافته الآثمة، وهو ببساطة إقصاء الآخر ورفض التعددية الثقافية، الأنا الغربية المركزية فقط. [المترجمة]

الفصل الرابع عشر

الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد-التنويرية[1]

ساندرا هاردنغ

التسليم بالحضور المكثف للثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الأوروبية وبواكير عصرها الحديث، والاستعارات التي تمَّت في العلوم الحديثة المبكرة من الفكر الصوفي المصري.

ساندرا هاردنغ

إن التقريرات المحدثة الآتية من «الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة» تثير تساؤلات ثاقبة ولاذعة حول كارثة البيئة الراهنة والجريمة التي تشترك في ارتكابها فلسفات العلم التنويرية وخطط التنمية في العالم الثالث. تأتي مكامن القوة في هذه التحليلات من الطرق المتميزة لربطها بين جوانب في التفكير التنموي وهي النزعة الاقتصادية والمركزية الذكورية والتعامي عن الطبيعة، وبين «الحلم التنويري». وإذ تفعل تلك التقريرات هذا، فإنها تشارك في المنظورات مع مدارس أخرى ذات نفوذ في دراسات ظاهرة العلم، وتزودها بمنابع ومصادر.

(١) رؤية من الحدود القصوى للتنوير

منذ الحرب العالمية الثانية تسعى الوكالات الشمالية في محاولة تحديث ما يسمَّى بالمجتمعات النامية في الجنوب، حتى تلحق مستوياتها المعيشية بمستويات الشمال. غير أن ثمة الآن اتفاقًا عامًّا على أنه طوال عقود من التنمية قد تدهورت مستويات المعيشة

بالنسبة إلى غالبية الذين يعيشون في المجتمعات النامية؛ أي أولئك الذين هم أضعف من الناحيتين الاقتصادية والسياسية. يتبدى في هذه التقديرات صنوف من إعادة تقويم العلم الحديث وفلسفته، فقد كان تصور التنمية بوصفها أن ننقل إلى الجنوب العلوم والتكنولوجيات وفلسفاتها والتي يفترض أنها المسئولة عن النمو الصناعي في أوروبا وأمريكا الشمالية إبَّان القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. وكذلك ثمة نقطة خلاف حول العلم الحديث بسببٍ من التصاعد المروع للفساد البيئي في الجنوب، وعلى مستوى العالم أيضًا. وتبدو فلسفات الطبيعة في الشمال متورطة في تلك الكارثة الشاملة.

تقتحم تحليلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة «ج. ب. ت»[٢*] تلك المسائل المتعلقة بالتنمية العولمية وما نسميه بالكارثة البيئية، وذلك من موقف حيوات الغالبية العظمى من النساء في الجنوب. وتنبع أصول هذه التقارير من محاولات «المرأة في التنمية» المبكرة للدفع بوكالات التنمية الحكومية وغير الحكومية لتقدير مدى تأثير سياسات التنمية على النساء، وكما هو معتاد، «لإضافة النساء» كمستفيداتٍ من منافع التنمية في العالم الثالث (كما كانت مفهومة آنذاك). وفي العقود الثلاثة التي مرَّت منذ أن شرعت التحليلات النسوية في تحدِّي معظم الحدود التي طرحت داخلها المسائل الأساسية، تفاعل هذا الفرع من التفكير النسوي مع تحليلاتٍ نقدية أخرى للتنمية تحدت أيضًا تلك الحدود.

وهذه الأدبيات في بحثها عن التحديد الدقيق للكيفية التي ينبغي أن تتغير بها سياسات التنمية، تتقدم أيضًا بمصادر لفلسفة لعلَّها لا تلقى ما تستحقه من تقديرٍ أو هي غير متاحة تمامًا. إنها تنشأ عن مواضع في السياسات العولمية تمكننا من تحديد فرضيات في فلسفات العلوم يصعب تحديدها بأي طريقةٍ أخرى، وهي الفرضيات التي وجهت التفكير التنموي ومثلت معالم دالة على أن تلك الفلسفات أقل كثيرًا من أن تكون صالحة للعالم أجمع. وعلاوة على هذا تستجيب تلك التحليلات لاعتباراتٍ عملية ملحَّة تدعو إلى تطوير أنماط من المعرفة أكثر موثوقية، وإلى عمليات إكسابها المشروعية، من أجل مشاريع تهم غالبية مواطني العالم في الثقافات اللاغربية المستضعفين اقتصاديًّا وسياسيًّا — والحق أنها تهم أيضًا كثيرين من البقية الباقية منا، هكذا نجدها فلسفات لا بد أن تفقد دور «الوصيفة» الفخيمة وهو الدور الذي يفضله التيار السائد في فلسفة العلم ومعظم دراسات العلم في الشمال: بوم مينرفا …[٣*] هذا لا بد أن يعمل دورةً ثانية في ضوء النهار. إن فلسفةً على شاكلة تلك التي ننخرط فيها ترهف من القدرة على كشف الفرضيات الفلسفية، وكيف تمارس فعلها في الحياة اليومية. وأخيرًا، أفضت مثل هذه الاعتبارات بحركة الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة «ج. ب. ت» إلى مد نطاق طائفة

من الائتلافات مع جماعاتٍ تقدمية أخرى في العلم. تساهم هذه الائتلافات بمنظوراتٍ نقدية مبتكرة من أجل مشروع يترسم كيفية انتزاع أنفسنا من العناصر المستشكلة الآن في عقلانية التنوير العلمي.[٤]

لقد وضعت فلسفات التنوير تعريفًا لنمو المعرفة العلمية ولما يُفترض أنها تجلبه من تقدمٍ اجتماعي، وذلك بطريقة تحط من قيمة النساء والطبيعة و«الثقافات المتخلفة». أما الفلسفات الجديدة للمعرفة والقوة المنبثقة عن مناقشات وتحليلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة التي تعتمد عليها، فإنها تمثل عودة الآخرين بالنسبة إلى التنوير — عودة النساء والطبيعة و«الثقافات المختلفة»، عودة إلى مواقع تزيد على أن تكون مجرد قيمة ذاتية (على أفضل الفروض) في التفكير الحداثي. إن المعرفة قوة، كما يقول المثال الشائع، وإنه لمن الحدود القصوى لشبكات المعرفة-القوة نستطيع أن ندرك بأفضل صورةٍ التخوم التي تتبوأ فيها المعرفة والقوة مواقع المركز لتخلق كلٌّ منهما الأخرى وتغذيها.

مشروع هذا المقال هو أن يبين، أولًا، كيف أن مساجلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة «ج. ب. ت» تمثل حلقة وصل لنقد الفكر التنموي في جوانبه المتمثلة في المركزية الذكورية والنزعة الاقتصادية والتعامي عن الطبيعة لتطعن في إبستمولوجيا «الحلم التنويري»[٥] وفلسفته للعلم. يبين الجزءان الثالث والرابع كيف أن الدعم المتبادل بين تحليلات «ج. ب. ت» وبين الحجج الناتجة عن دراسات العلم بعد الكونية وبعد الاستعمارية. وبهذا أصبحت ثمة ثلاث مدارس مؤثرة في دراسات العلم بعد الحرب العالمية الثانية، فضلًا عن النسوية الشمالية، التقت جميعها، من منطلقاتٍ مختلفة بعض الشيء، على تقويمات مشتركة لفلسفات العلم التنويرية. أما الجزء الختامي فهو يوجز بشكلٍ عام كيف أن المواقع الفلسفية في هذه المجموعة من التحليلات تختلف عن تلك التي تمركزت في فلسفة التنوير. من الواضح أن هذا المقال لا يستطيع إلا أن يرسم خريطةً إجمالية للغاية لتضاريس فلسفية تستحق اهتمامًا أكثر تفصيلًا (بعضها، بطبيعة الحال، تلقى بالفعل مثل هذا الاهتمام في أدبيات أشرنا إليها).

(٢) نقود «ج. ب. ت» لفرضيات التنوير

سوف يتركز الحديث الآتي حول ثلاث مسائل.[٦] وهي كيف تبدو فلسفات التنوير متواطئة مع المركزية الذكورية ومع النزعة الاقتصادية ومع الحط من قيمة الطبيعة، في سياسات وممارسات التنمية في العالم الثالث.[٧]

هل التنمية مجنوسة؟

أربع مسائل تصل بين «ج. ب. ت» والتحليلات النسوية الأخرى: عمل المرأة، والجنوسة كمقولةٍ تحليلية، والمركزية الذكورية في التفكير العلمي والتكنولوجي، ومواقف النساء الملونات. أولًا، كان ثمة موضوع رئيسي في النقد النسوي المبكر للتنمية ألا وهو أن المرأة متروكة خارج مجال التنمية، من حيث إن برامج محو الأمية والتدريب المهني موضوعة من أجل الرجال فقط، وأن الرجال لديهم فرص أفضل للالتحاق بالعمل الذي يدرُّ دخلًا. في الغالب لا يُعنى مخططو التنمية رسميًّا بأمر النساء إلا من باب تحديد نسل النساء. وعلاوة على هذا، ينسحب الرجال إلى التصنيع في المناطق الحضرية أو التعدين أو الفلاحة في المزارع، فيما تترك النساء ليمثلن النسبة الأعلى من سكان الريف، وتتزايد مسئولياتهن في العناية بالصغار والمسنين والمعاقين مع أقل القليل من الموارد الاجتماعية والبيئية للحفاظ على الحياة والبيئة والمجتمع المحلي. وتمضي الحجة على أن سياسات التنمية تجاوزت النساء.

أم تُرى النساء قد تُركن فعليًّا خارج إطار ذلك التخطيط للتحديث، بينت دورة ثانية من التحليلات أن صميم عمليات «ترك النساء خارج الإطار» تتقدم فعليًّا بموارد جديدة ضرورية لتحديث الاقتصاديات القومية. إن تحقيق النمو الاقتصادي استدعى تزايدًا في عمل النساء المنزلي غير مدفوع الأجر. ويستميل النساء أو يدفعهن إلى العمل في التصنيع أو في الزراعة بأجورٍ أقل، والاستيلاء على حقوقهنَّ في الأراضي الموروثة، توجه حقوقهن في الأراضي إلى الرجال، حين يكون الرجال فقط هم الذين تعلموا كيف يزرعون بالطرق العلمية الحديثة. في أحايين أخرى، يتم الاستيلاء مباشرة على هذه الحقوق، حتى يمكن استخدام الأراضي في تصدير الناتج عن طريق إنكار حق النساء في المساحات المشاع المملوكة للمجتمع المحلي من مزارع وغابات ومراعٍ. وأيضًا واجه القرويون من حيث هم طبقة، رجالًا ونساءً على السواء، المعاناة من بعض هذه الأشكال من الاستيلاء على الحقوق (Mies 1986, Shiva 1989).

على هذا النحو كانت نقض-تنمية development النساء والقرويين شرطًا أساسيًّا للتنمية في الجنوب. كان «تقدم الإنسانية» في الجنوب يعني نكوصًا للنساء (والقرويين). وذلك ما أوضحه المؤرخون النسويون الشماليون في نقطةٍ مماثلة.[٨] تلك العقلانية العلمية والتكنولوجية التي انتقلت من الشمال إلى الجنوب، هل تضمنت توجيهات إلى مثل هذه اللصوصية (كما يمكن أن نسميها بمعقوليةٍ تامة) أو على الأقل سمحت بها. على أي حال،

لغة التنمية والتحديث والتقدم العلمي التي استخدمت للتعتيم على الآلية الفعلية تعد مسئولة عن جانبٍ كبير من النجاح الذي أحرزته التنمية. وقد اتبعت هذا النمط نفسه سياسات الإصلاح الهيكلي في ثمانينيات القرن العشرين التي كان مقصودًا بها حل أزمات الديون، فهي استمرار لزعزعة أوضاع المرأة في البلدان النامية. ها هنا أمر صندوق النقد الدولي والبنك الدولي حكومات الجنوب المثقلة بالديون بخفض خدماتها الاجتماعية من أجل سداد قروض التنمية للطبقات الاستثمارية في الشمال. وعلى هذا النحو، نجد عمل النساء غير مدفوع الأجر يحل محله عملهن المأجور رسميًّا فيما توفره الدولة من خدماتٍ اجتماعية في التربية والصحة ورعاية الأطفال؛ وبهذا نحافظ على ثروة الطبقات الأكثر حظًّا في الشمال (Sparr 1994).

وأيضًا شرع بعض النسويين المعنيين بقضايا العمل تلك بتعيين مشكلات في النزعة الاقتصادية، وفي نمط الإنتاج، وفي مساعي الاقتصاديين من الكلاسيكية الجديدة والماركسية الجديدة كلتيهما للتصدي لقضايا المرأة، والتدهور البيئي الذي تسببه سياسات التنمية بشأن عمل المرأة في الإعاشة وعملها المأجور. أدَّت هذه المشاغل إلى ائتلافاتٍ مع جماعاتٍ أخرى ذات صلة.

وثمة مصدر مهم ثانٍ لتحليلات «ج. ب. ت» ألا وهو استخدام تفهُّم أعقد وأشمل للجنوسة، فقد كان موضوع اهتمام «ج. ب. ت»، هو علاقة الجنوسة [أي الجنسين][٩] وليس فقط النساء (كما كان الوضع في التقارير المبكرة لحركة «المرأة في التنمية») صيغ مفهوم الجنوسة أساسًا ليس كخاصيةٍ للأفراد، بل كمقولةٍ تحليلية مثل العرق والطبقة، يمكن أن يفهم المرء من خلالها بنية المجتمعات وأنساقها الرمزية. ولكي يفهم مواقف النساء ومعاني النسائية أو الأنوثة في سياسات وممارسات التنمية، عليه أن ينظر أيضًا في مواقف الرجال ومعاني الرجولة أو الذكورية.

إن الجنوسة أساسًا علاقة، مثلها في هذا مثل الطبقة أو العرق. ومن ثم جادلت تقارير «ج. ب. ت»، مثلما فعلت تقارير نسوية أخرى، في أن المشكلة مع فلسفات التنوير لا تقتصر على إقصاء النساء من الإفصاح عن هذه الفلسفات، والافتراء عليهن جهارًا نهارًا، بل في أن معايير التنوير للإنسانية والخير والتقدم والرفاهة الاجتماعية والنمو الاقتصادي، وبالمثل كذلك معايير الموضوعية والعقلانية والمنهج السديد وما نعتبره مشكلات عملية مهمة، صيغت جميعها بلغة مصالح ومعاني الذكورة والبرجوازية. لقد كانت جزءًا من تغيرٍ تاريخي، ولكنها مع ذلك خطابات تلح على المركزية الذكورية والطبقية. ثمة مغانم

عديدة لتفهُّم الجنوسة بوصفها بنائية ورمزية، منها تيسير سبل التكامل بين تحليلات «ج. ب. ت»، ونقود جماعات أخرى للجوانب البنائية والتمثيلية في الفرضيات التنويرية، يفضي بنا هذا إلى قضيةٍ ثالثة. ثمة مدارات بحث رئيسية في تقارير النسوية الشمالية عن العلم والتكنولوجيا. وقد انبثقت بشكلٍ مستقل في تحليلات «ج. ب. ت» أو انتقلت إليها. تخلقت مشكلة «ج. ب. ت» بصفةٍ أساسية في وكالات إقليمية وعالمية، وليس في سياقات الجامعة أو المعمل التي تشكلت فيها مناقشات النسوية الشمالية للعلم والتقانة.[١٠] بنيات ومعاني العوالم الحديثة العلمية والتقانية المتمركزة حول الذكورة، رسمت هي الأخرى معالم وحدود تفكير وكالات التنمية العالمية والقومية والمحلية. بفعل النسويين الشماليين والدراسات بعد الاستعمارية وحركة البيئة تعينت ثنائيات مبهمة ومناهضة غالبًا للمرأة، تمارس فعلها خلال خطاب بلاغي تنموي لتشكيل سياسات تقوم بتمييزٍ منهجي ضد السكان الأضعف اقتصاديًّا وسياسيًّا (Kettel 1995). إن التساؤلات والمشكلات التي تصدت لها التنمية لم تكن قط تلك التي تحددها المرأة أو التي تتحدد من موقف حيوات النساء. لقد كانت التنمية مجنوسة، وهذا ما تشير إليه مجرد وثيقة من وثائق لجنة الأمم المتحدة للعلم والتكنولوجيا من أجل التنمية التي وضعت في أواسط التسعينيات (Kettel 1995). وأيضًا احتل المركز في تحليلات «ج. ب. ت» تلك المشاغل النسوية من مركزيةٍ ذكورية في معايير الموضوعية والعقلانية والبيئة والمنهج الجيد وما الذي يؤخذ بوصفه علمًا.

وأخيرًا، تتوازى مناقشات «ج. ب. ت» مع تحليلاتٍ في كتابات الأمريكيات الأفارقة ونسويات ملونات أخريات في المراكز الكائنة بالعواصم والمدن الكبرى، ممَّا فتح الباب للمزيد من الائتلافات. هذه الخطابات، سواء في تقارير الشمال أو في تقارير «ج. ب. ت»، ساعدت في إعادة تعريف موضوعات المعرفة بوصفها موضوعات ذات هويات متعددة وأحيانًا هويات متصارعة، بسبب ما تحمله من عرقٍ وطبقة وجنوسة وإثنية والحياة الجنسية وتواريخها الأخرى. إنها تكشف النقاب عن تعددية في الأنساق المعرفية المتصارعة التي سوف تنتج عن التواريخ الثقافية المختلفة. وتشدد على أهمية تمكين الجماعات العرقية والإثنية المهمشة كشرطٍ للحوار الديمقراطي والائتلاف، لا بد من تقدير واحترام الاختلاف، وبالمثل كذلك التجانس. في الجنوب وفي الشمال على السواء، نتج عن هذه الكتابات نقدٌ قوي للوضعية والوضعيات الجديدة، وطُورت أشكال كاشفة لموقف الإبستمولوجيا النسوية (في الشمال، ثمة على سبيل المثال) (Anzaldúa 1987; Collins 1991).[١١]

هذه الأصول النسوية لإعادة تقويم التنوير قد اشتدَّ عودها وامتدَّ مجالها في تقارير «ج. ب. ت»، من خلال ربطها بين نقد النزعة الاقتصادية للتنمية والتعامي عن حدود الطبيعة.[١٢]

هل الفلسفة التنويرية مصبوغة بالنزعة الاقتصادية

هل تعتمد روح التنوير العلمية على نموذجٍ اقتصادي برجوازي للتقدم البشري؟ بالطبع يمكن قراءة جوانب عديدة من فلسفات التنوير للعلم قراءة مثمرة بوصفها فلسفات ديمقراطية راديكالية فيما يتعلق بالطبقة والعرق والعلائم الاجتماعية الأخرى، آخذين في الاعتبار أن الفائدة الفعالة للمناهج العلمية (أو لخاصيةٍ ما أخرى في العمليات العلمية) في أنها تؤكد موثوقية الدعاوى المعرفية، وليست تؤكد المنزلة الاجتماعية للعارف، سواء أكانت موروثة أم غير موروثة. ونفترض أن الدولة الليبرالية الحديثة محايدة إزاء تصورات متباينة غالبًا «للخير» في الجماعات الفرعية فيها وبين أعضائها، سواء ما كانت مثل هذه التصورات قائمة على أسسٍ بيولوجية أو دينية أو عرقية أو طبقية أو جنوسية. ويجب وضع تبرير عقلاني لأي اختلافاتٍ في المعالجة. وبالمثل يجب أن تكون المؤسسات المنتجة للبيانات في الدول الحديثة محايدة إزاء القيمة لكي تمكن الدولة من إحراز سياسات غير منحازة إزاء تصورات «الخير». وبالنسبة إلى العلوم، تم «تفعيل» هدف الحياد إزاء القيمة من خلال مناهج بحث صارمة.

وبطبيعة الحال، يصعب كثيرًا أن يفكر أحدٌ في أنه من الممكن الدفاع بأي شكلٍ من الأشكال عن افتراض ما إذا كانت العلوم الطبيعية في واقع الأمر محايدة إزاء قيم ثقافاتها ومصالحها. وحتى الدراسات البعد-كُونية — وهي الأقل في راديكاليتها السياسية العلنية بين حركات دراسات العلم التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية — كانت منشغلة بتبيان تكامل العلوم الحديثة مع حقبها التاريخية، باستخدام تعبيرات توماس كون نفسه (١٩٧٠، ١). معنى هذا أن المشاريع العلمية ونواتجها تحمل دائمًا بصمات الحقب التاريخية التي نشأت فيها وأنها تمضي في اعتبارها ذات قيمة. وأنا لا أستطيع أن أناقش هنا ما في العلم الحديث بشكلٍ عام من خطاب-القيمة-المصلحة-والمنهج-المحمل (انظر Harding 1992, 1996, Proctor 1991). وبدلًا من هذا، نجد المسألة هي ما إذا كانت قيم النزعة الاقتصادية ومصالحها تنفذ في ثنايا العلم الحديث.

مبدئيًّا تم وضع تصور للتنمية بوصفها نموًّا اقتصاديًّا. هكذا جرى التفكير في التقدم البشري في حدود زيادة الإنتاج والاستهلاك. في المقام الأول، تفشل هذه المقاربة في

إدراك عمل المرأة في داخل الأسرة من حيث هو عمل حقيقي، أو، وبسبب من هذا، من حيث هو فعالية احتوت عناصر من تاريخ التقدم البشري. وكان هذا التصور سائدًا في التحليلات الماركسية وفي التحليلات الليبرالية على السواء. وهكذا، تصور مفكرو التنمية أن الاحتياج إلى العمل في رعاية الأطفال وفي الأسرة استنزاف لذروة النمو الاقتصادي من قِبل طبقات العمال والفلاحين في الجنوب، وبوصفه فرصة لضم نساء الطبقة الوسطى والطبقة العليا في الشمال وفي الجنوب في داخل دورة «الاستهلاك-العمل» التي كانت مطلوبة لكي يظل الإنتاج مربحًا. كان يجب استدراج النساء الفقيرات إلى العمل المنتج في الزراعة وفي التصنيع، ثم تركهن ليقمن برعاية الأطفال وبالأعمال المنزلية بأفضل ما في وسعهن، فيما ينبغي على النساء في الطبقات الأسعد حالًا من الناحية الاقتصادية أن يكرسن المزيد من الوقت والجهد لرعاية الأطفال وللقيام بالمهام المنزلية، بصرف النظر عن الأجهزة المنزلية التي فيما يبدو تقوم بتوفير العمل وعن الخدمات التي يمكن أن ينتفعن بها، وذلك ليستهلكن على مستوياتٍ أعلى وأعلى. ومن هنا، فإنه بالنسبة إلى النسويين، كانت عملية تصور التنمية والتقدم البشري فقط في حدود الإنتاج الاقتصادي، إنما يدع النساء وحياة الأسرة عرضة للاستغلال الحاد.

وفي المقام الثاني، وضعت نظرية التحديث تصورًا روتينيًّا للنمو السكاني في البلدان النامية بوصفه عقبة كبرى أمام مستويات المعيشة المرتفعة. وتصر هذه النظرية على أن النمو السكاني يسبب الفقر. ومن هذا المنظور، كانت أجساد النساء عقبة كبرى أمام التقدم الاجتماعي، وبدت سياسات تحديد النسل الإجباري مبررة تمامًا. وأخيرًا، هذا الذي يجادل من أجله النسويون والاقتصاديون التقدميون لسنواتٍ عديدة قد تم في التسعينيات الاعتراف به رسميًّا حتى من قِبل مؤتمر الأمم المتحدة للسكان ألا وهو: أن الفقر هو الذي يسبب الانفجار السكاني، وليس العكس. كل ما تفعله كثرة الأطفال أن تؤدي إلى فقر العائلات من حيث المعونات الاقتصادية والاجتماعية التي تقدمها الدولة لعائلات الطبقة المتوسطة. أما حكمة العلم الغربي المصطلح عليها، فتسلك الاتجاه السببي المعاكس تمامًا.

هناك مشكلة ثالثة في تصور التنمية كنموٍّ اقتصادي، فكما جادل النسويون والبيئيون والنقاد من أهل الكلاسيكية الجديدة والاقتصاد الماركسي، الطبيعة ذاتها تضع حدودًا للنمو الاقتصادي. ليس في العالم موارد كافية لدعم احتياجات سكان الكرة الأرضية الآن ولا حتى في حدود الاستهلاك المعتدل تمامًا للطبقات الوسطى في العالم الثالث. وإحراز

مثل ذلك المستوى المعيشي للسكان الأضعف سياسيًّا واقتصاديًّا سوف يتطلب تخفيض مستويات الاستهلاك بين نصف سكان العالم الأسعد حظًّا، وهذا ما لا يمكن تخيله تقريبًا، فما هي العملية السياسية التي يمكنها أن تحقق هذا؟

وأخيرًا، مسألة تصور التنمية في حدود تعظيم الإنتاجية الاقتصادية والاستهلاك، تتجاهل وتنقض قيمة كل الأشكال الأخرى «للخير»، التي لها الأولوية في عوالم النساء وثقافاتهن، من قبيل القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية والروحية.

مثل هذه الاعتبارات تُفضي إلى التشكُّك في أن الرجل العقلاني، الذي يبحث دومًا عن المعلومات من أجل تعظيم منافعه الخاصة، إنما يؤكد على تدمير صميم الشروط الضرورية لبقائه في الحياة حينما يتصور هذه المنافع بوصفها اقتصادية فقط لا غير. (وهذه بطبيعة الحال مسألة تدور حول القيم والمعايير في التنمية وفي المؤسسات الحديثة الأخرى المعنية بالتقدم البشري، وليس حول قيم العلماء كأفرادٍ والجهات الفاعلة في المؤسسات). لن نستطيع تعزيز الطبيعة ولا الحياة الاجتماعية، حين تغدو مثل هذه العقلانية هي العقلانية المؤسسية السائدة في الدول وفي الشركات العابرة للقوميات، ويرتفع لواؤها لا مباليًا بالقيم الاجتماعية الأخرى.

يُثار السؤال حول هذه العقلانية المدمرة لذاتها وإلى أي حدٍّ كانت ملمحًا مفطورًا في العقلانية التنويرية. لقد انبثق العلم الحديث كجزءٍ من التشكلات الأوروبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تَلَتْ مرحلة العصور الوسطى. وإحدى المسائل هي أن المثال العلمي الحديث للحياد القيمي والبحث عن المعرفة المستقل عن الاعتبارات الاجتماعية يجعل العلوم والتقانات الحديثة «مدفعًا رشاشًا للإيجار». اللجان الأخلاقية في مواقع العمل العلمي أفضل من لا شيء، ولكنها لا تملك سلطة على الشركات العابرة للقوميات، التي تبدو في الوقت الراهن غير مبالية إطلاقًا بالجماعات المدنية. هل يجب أن تستوعب العلوم مبادئ الديمقراطية الأخلاقية والسياسية لكي تتفادى وضع «المدفع الرشاش». وثمة مسألة أخرى حول ما إذا كانت زيادة فرص استغلال الموارد الطبيعية التي هي أحد الأهداف المركزية للعلوم الحديثة إنما ترمز لاستنفاد البيئات وإفسادها أو تضفي المشروعية على هذا من أجل منفعة الجماعات التي تخدمها العلوم الحديثة. تضع الطبيعة حدودًا للنمو الاقتصادي وأي شكل من أشكال التقدم البشري إنما يتطلب مثل ذلك النمو، ولكن أين يمكن الإقرار بوجود هذا في فلسفات العلم التنويرية؟

أفلسفة تنويرية لتدمير البيئة؟

لعلَّ الطبقات المتوسطة والعليا في الشمال وفي الجنوب قدمت تضحيات هائلة من أجل رفع مستوى معيشة السكان المتخلفين، ولو حتى إلى أدنى مستويات الطبقات الوسطى في تلك المجتمعات. فما هي الممارسات الحكومية التي أمكنها تحقيق هذا؟ علاوة على هذا، نجد نماذج التنمية القائمة على النمو تواصل التضحية بالبيئات المستدامة من أجل أغراض الاستهلاك على المدى القصير. تتلاشى الموارد الطبيعية من خلال الاستهلاك، وأيضًا من خلال تأثيرات الأنشطة العسكرية والزراعية والحضرية، والأنماط الأخرى من التلوث المسمم للهواء والماء والمواد المغذية الأخرى التي تتطلبها الحياة البشرية وغير البشرية.

ومن خلال القيود التي تفرضها الطبيعة على النمو الاقتصادي تعاني النساء بأساليب متميزة، وحظوظهنَّ التعسة تنتقل إلى الأطفال والآخرين الذين يعتمدون على طاقاتهن ومواردهن. يتواتر وضعهنَّ في آخر صفوف المستفيدين من الموارد الاقتصادية لعائلاتهن، ويوضعن بشكلٍ غير متناسب في المؤخرة داخل مجتمعاتهن. تُناط بهنَّ المسئولية لإنجاز أو إدارة أمور الإعالة والمعيشة اليومية، وصحة ورفاهة المعالين وأهل المنزل وذوي القربى والمسنين والمرضى، وكذلك مجتمعاتهنَّ المحلية والبيئات. فضلًا عن هذا، عملهن المأجور في التصنيع وفي الأماكن الحضرية يجعلهن يتعرضن، مثلما يتعرض الرجال، لأخطار السموم بالإضافة إلى أخطار السموم المتوطنة في الحياة العائلية للفقراء، مثل الآفات والغازات المتصاعدة من المواقد المفتوحة، وما شابه هذا. الظروف المهددة للحياة والصحة في التعدين وأعمال البناء والتصنيع والزراعة تجعل الحياة كريهة وقصيرة وفظَّة، بالنسبة إلى الرجال وكذلك النساء الذين يشكلون أضعف الطبقات سياسيًّا واقتصاديًّا.

حيث يقوم العمل والتفاعل مع الطبيعة على أساس التفرقة بين الجنسين، يغدو من المفيد تصور البيئات بوصفها مجنوسة. النقطة هنا ليست في أن الانشغال البيئي باهتمامات الرجال يجب أن يحل محله انشغال بيئي باهتمامات النساء، بل في أن التصدي لمشاكل الرجال لا يعالج تلقائيًّا قضايا المرأة في هذه الحالة ولا في أي سواها.

يحاج النقاد بأن التنوير عمل على ترسيخ دعائم فلسفة خرقاء للطبيعة. فليست الطبيعة قرن الوفرة،[١٣*] تتيح تلبية رغبات لا حدود لها، مثلما ينتظر الطفل الرضيع من أمه. وعلاوة على هذا، فإن العلوم وفلسفات الطبيعة وفلسفات العلم، مثلها مثل سائر الإبداعات الأخرى للإنسان، تأتي أهميتها من الطبيعة ولا تستقل عنها. وينبغي تفسير العلوم وفلسفاتها وعلاقاتها بالمجتمعات التي تستخدمها، كلها معًا. مع هذا نزعت

الفلسفات الحديثة إلى عزل وتحصين العلوم الطبيعية عن أي تفسيرٍ اجتماعي، وعمل نقضها لقيمة المعارف المحلية على الحيلولة دون مثل هذا الفهم الشامل. توجد مبادئ الطبيعة خارج نطاق سائر الثقافات الإنسانية ولا يمكن تعيين وتفسير نظامها الفريد إلا من خلال علمٍ ذي صحة كونية، وحتى اللغة في الفلسفات العلمية للطبيعة، وعلى الرغم من أن لها العديد من السمات الجذابة، تخفي مع ذلك تمامًا ما يحدث في بيئات الإنسان. غير أن هذه البيئات وبصميم تعريفها هي القطاعات الوحيدة من الطبيعة التي يتفاعل معها الإنسان، سواء أكانت هذه الطبيعة متموضعة في الطريق إلى المريخ أو في ماضي كوكب المشترى، في المصنع أو في المطبخ. إننا في حاجةٍ إلى فلسفاتٍ للبيئات وللتفاعل الإنساني معها لتحل محل فلسفات التنوير للطبيعة وللعلم.

وإذ تترسم معًا مصادر من النسوية ومن الاقتصاد السياسي ومن دراسات البيئة، تبين لنا نظرية «ج. ب. ت» أهمية الائتلافات الفكرية والسياسية بين تحليلات غالبًا ما ظلَّت غريبة بعضها عن بعض. وعلاوة على هذا، فإن فلسفات التنوير هي رؤيتنا للعالم — رؤية العالم الحداثية — وفرضياتها تتغلغل في المؤسسات والممارسات، ولا يمكن زحزحتها من مواقعها حيثما اعتدنا أن نمارس الفلسفة؛ أي في الدراسات والمكتبات وقاعات الدراسة والمؤتمرات. إن تحويل فلسفات التنوير للعلم يتطلب استبصارات من كل المراكز ومن كل الأطراف، حيث أقدمت مثل تلك المعتقدات على تشكيل بنية العلاقات الاجتماعية ومعانيها.

نحن نعمل في الشمال على تعديل وضع بؤرة الفلسفات التنويرية لتتخذ اتجاهات مفيدة أكثر في إرشاد إنتاج المعرفة التي نريدها من أجل السياسات الديمقراطية، وبالنسبة إلينا فإن مصادر حركتين إضافيتين لدراسة العلم سوف تكتسب هي الأخرى أهمية؛ ذلك أن استبصارات دراسات العلم والتكنولوجيا بعد-الكُونية وبعد-الاستعمارية كلتيهما لها قيمتها بالنسبة لمشاريع ما بعد-التنموية في الشمال.[١٤]

(٣) منظور آخر لقصة نجاح العلم الحديث

دراسات العلم والتقانة بعد-الاستعمارية

تقوم دراسات العلم والتقانة بعد-الاستعمارية على نقد فلسفات التنوير وتأثيراتها في سياسات التنمية من منظورٍ لتواريخ العلوم الحديثة مناهض للنزعة الأوروبية، وكذلك

الدراسات ذات الصِّلة للعلم والتقاليد التقانية الخاصة بالثقافات غير الأوروبية. في هذه التقارير، تُفهم سياسات التنمية بوصفها استمرارًا للتوسع الأوروبي الذي بدأ في العام ١٤٩٢م. علاوة على هذا، لعب التوسع الأوروبي دورًا أكبر كثيرًا مما سبق الاعتراف به، وذلك في مجال نمو العلم الحديث في أوروبا وإحرازه منزلة إبستمولوجية فريدة بوصفه القادر على إعطاء التفسير الحقيقي الوحيد لنظام الطبيعة. ذلك أن جدارة إبستمولوجيا العلوم الحديثة قد اعتمدت على نجاح التوسع الأوروبي، وليس فقط على قوى التنظيم الذاتي للعقلانية. تحتاج العلوم الحديثة إلى سلطة مؤسسات الدولة القومية أو المؤسسات الدولية لإضفاء المشروعية على العمل العلمي ولإجرائه قوة الدولة التوسعية تجعل من الممكن الإغارة على التقاليد المعرفية للثقافات الأخرى. ومن الممكن اختبار فروض في بيئاتٍ غير أوروبية حول العالم، وتدمير تلك التقاليد الأخرى التي قد تخلق منافسًا للدعاوى وللممارسات العلمية المحدثة، تدميرها بقصدٍ أو بغير قصد. هذه مدرسة من مدارس الفكر يمكن تتبع جذورها عودًا إلى أربعينيات القرن العشرين، ولكنها بدأت تنتعش وتزدهر في مؤتمرات ومطبوعات بالإنجليزية فقط منذ الثمانينيات.[١٥] وفيها بؤرتان لهما أهمية خاصة بالنسبة إلينا هنا، هما: العلوم الإثنية المقارنة و«العلم — و — الإمبراطوريات».

وعن الإطار الأقدم، إطار المركزية الأوروبية الاستعماري، انبثق نوعٌ جديد من العلم الإثني المقارن في الأنثروبولوجيا والتاريخ. في ذلك الإطار الأقدم تتمثل التقاليد العُرفية للثقافات الأخرى بوصفها ناتجة عن «عقول همجية»، عن الخرافات والسحر، أو عن التأمل فقط، متوشجة في المعتقدات الدينية والمعتقدات الثقافية الأخرى، أو بوصفها مجرد معرفة بطريقةٍ تكنولوجية. ووفقًا للنظرة المركزية الأوروبية، تمتلك الثقافات الأخرى أنساقًا معرفية محلية. بَيد أن العلم الحديث لا سواه هو الذي ينتج دعاوى ذات صحة كونية.

بدأت حركة العلم الإثني المقارن المناهضة للمركزية الأوروبية في إعادة تقويم التمرس البارع في الإنجازات العلمية والتكنولوجية للثقافات الأخرى، وما أحرزته من إسهامٍ في تطور العلم الحديث في أوروبا، وهو الإسهام الذي جرى السكوت عنه في التاريخ المتعارف عليه للعلم، شرعت أيضًا في استخدام أدوات الإثنوغرافيا والتاريخ الاجتماعي، لتعيد فحص العلوم الغربية الحديثة بوصفها أنساقًا معرفية محلية، تتكامل مع الثقافات الخاصة بها. مثلًا، يوضح المؤرخ جوزيف نيدهام المعاني ذات الصبغة المسيحية المتميزة لفكرة قوانين الطبيعة في توجيهها للمنهج العلمي حتى مجيء القرن العشرين (Needham 1969).

وإذا رمنا حالة أخرى، فإن التفكير التوسعي الأوروبي وتمثلاته فيما تعنيه الأمريكتان من جنات عدن وثقافات آسيا المتهاوية وقدر أوروبا المسيحية وهلم جرًّا، أشارت إلى الاحتياج لمعرفة عن أجزاءٍ معينة من نظام الطبيعة، ومثَّل هذا دفعًا عظيمًا لكي تتطور في أوروبا علوم البحار والمناخ والجيولوجيا ورسم الخرائط، ومشاريع هندسية شتى، وطب المناطق المدارية والصيدلة وعلوم الزراعة والبيولوجيا التطورية والعديد من العلوم الحديثة الأخرى (انظر، على سبيل المثال 192 Brockway, 1979 Goonatilake, 1984 McClellan, 1992–93 Kochhar). إن الخطابات الثقافية المحلية لها تأثيرات إيجابية على نمو العلم، وليس فقط تلك التأثيرات السلبية التي تركز عليها الفلسفات التقليدية.

وفي مقاربة مشروع ثانٍ وذي صلة، وهو «العلم — و — الإمبراطوريات»، انبثقت التواريخ بعد-الاستعمارية للعلم والتكنولوجيا كجزءٍ من تواريخ عولمية جديدة مناهضة للمركزية الأوروبية. ها هنا ينظرون إلى الثقافات الأوروبية وغير الأوروبية وكيف تفاعلت معًا على مدار ما يقرب من ألف عام، وبالتأكيد نشط هذا التفاعل في الخمسمائة عام التي تلت العام ١٤٩٢م. في مثل هذه المواجهات، تتبادل الثقافات حبات الخرز والبضائع المصنوعة والمواشي والنساء والأفكار العلمية والتكنولوجية. وهكذا كانت رحلات الكشوف ما تلاها من حقبةٍ استعمارية من ناحية، وتطور العلوم الحديثة من الناحية الأخرى، كل منهما شرط لنجاح الآخر (انظر، على سبيل المثال، ١٩٧٩م Brockway, 1984 Goonatilake, 1992 McClellan, 1992 Petitjean et al, 1988 Sardar). واستمرا يدعم كلٌّ منهما الآخر من خلال سياسات التنمية، التي توصف في تلك الأدبيات بأنها مواصلة للنزعة الاستعمارية بأساليب أخرى؛ أي إن سياسات التنمية وما تثيره من تساؤلاتٍ علمية وتكنولوجية هي أساسًا مواصلة لتقدم التوسع الأوروبي وليس تقدم المجتمعات التي تمثل المستفيدين الذين تستهدفهم تلك السياسات بشكلٍ علني.

ما الذي تقصده الأدبيات بعد-الاستعمارية حين تسمي العلوم الحديثة والتقاليد المعرفية للثقافات الأخرى، كلتيهما على السواء، «أنساقًا معرفية محلية»؟ تحركت هذه الفكرة لتحتل صدر المسرح في كل حركات العلم الأخرى التي نوقشت هنا (انظر ١٩٩٥م Turnbull and Verran–Watson; 1998b, 1998a Harding). وإحدى الطرق لوضع تصور لهذه النقطة هي أن الثقافات لها مواقع متمايزة في طبيعةٍ غير متجانسة ومصالح متمايزة في المناطق المحيطة بها. سوف يميل البشر الذين يعيشون في الصحاري أو بجوار المحيطات إلى إنتاج أنماط مختلفة من المعرفة (ومن الجهل). ودائمًا تمتد فروضهم (وعلى نحوٍ مفيد) امتدادًا يتجاوز كثيرًا البينة المتاحة، وهذا أحد الأسباب التي تجعل هذه الأنماط

المعرفية لا يمكن أن تتلاءم أجزاؤها معًا كشأن القطع في لغز الصورة المتقطعة. وحتى في البيئة نفسها — لنقل مثلًا على طول شواطئ الأطلنطي — سوف يكون للثقافات المختلفة اهتمامات متمايزة بالمحيط وتنتج أنماطًا مختلفة من المعرفة ومن الجهل به تعتمد على ما إذا كانت اهتماماتهم بالصيد، أم بتحلية مياه الشرب المأخوذة من المحيط، أم إلقاء النفايات فيه، أم البحث عن المعادن تحت قاعه، أم استخدام المحيط كطريقٍ للتجارة أو لإرسال الحملات الحربية.

اثنان من المعالم يتقدمان سواهما في إمداد المشاريع المعرفية للثقافات بمصادر محلية. فيمكن للثقافات المختلفة الولوج إلى مصادر خطابية مختلفة: النماذج المسيحية لنظام الطبيعة، أو نماذج الطبيعة العضوية أو الميكانيكية أو الإنجيلية، أو الأفكار البيئية عن الأرض كقاربٍ يحمل الحياة، أو كسفينة فضاء. كل خطاب من مثل هذه الخطابات يوجه الاهتمام العلمي إلى جوانب مختلفة من اطِّرادات الطبيعة ويعمل على تنظيمها في تشكيلاتٍ سببية مختلفة. وأخيرًا، ليس هناك منهج علمي واحد ووحيد، أو بصفةٍ أكثر عمومية ليس هناك طريق واحد ووحيد لتنظيم إنتاج المعارف يمكنه الزعم بأنه الطريق الموثوق به لجميع أنواع المعرفة بنظام الطبيعة التي تنتجها الثقافات المختلفة-أو حتى التي تنتجها العلوم الحديثة. إلا أن مناهج البحث المثمر إنما تتنوع بتنوع الأنماط الإنسانية للتفكير وللتنظيم الاجتماعي.

بطبيعة الحال، ليست قوة أنساق المعارف المحلية جميعها على قدم المساواة بالنسبة إلى المشاريع جميعها. الطب الحيوي الحديث له قيمته في أغراضٍ عديدة. بَيد أن أشكال العلاج بالوخز بالإبر وبالتدليك والفيتامينات والتمرينات قد يكون لها قيمة أعلى في بعض الأغراض الصحية التي أهملها الطب الحيوي أو أساء تقديرها. إن مزاعم الفلسفة الحديثة للعلم بتفرده وصحته الكونية تعوق قدرتنا على تحديد الطريق في مثل هذه المسائل. مزاعم العمومية تؤدي إلى خللٍ وظيفية علميًّا وسياسيًّا.

على هذا النحو تستبدل تلك الدراسات بعد-الاستعمارية بالتواريخ والإبستمولوجيات التنويرية للعلم الحديث أخرى أكثر موضوعية، تحفزت مبدئيًّا بفعل طرح الأسئلة انطلاقًا من الموقف الاستشرافي لأولئك الذين خرجوا بأقل المغانم من تطور العلوم الحديثة في أوروبا. تقترح هذه الأسئلة أن العلوم التي كانت الأفضل بالنسبة إلى الغرب ليست بالضرورة هي الأفضل بالنسبة إلى بقية العالم، وأن العلوم «الغربية» التي لدينا الآن قد لا تكون جيدة بالنسبة إلى الغرب أيضًا. تنتج تلك العلوم جهلًا نسقيًّا، مخاطره تهدد الجنس

البشري، يدمر الطبيعة ويدمر تقاليد معرفية أخرى لها قيمتها، وينتج علاقات اجتماعية مضادة للديمقراطية. علاوة على ذلك، تمتلئ تلك الأدبيات بأشكالٍ متعينة من إعادة تقويم فلسفات العلم التنويرية. لقد تركزت بشكلٍ خاص على ما في هذه الفلسفات من فروضٍ قبلية مجانية ترسم نماذج مُثل فريدة للموضوعية والعقلانية والمنهج الجيد، وعلى أنطولوجياتها التي ترسم تصورًا للطبيعة بوصفها قطعًا منعزلة من مادةٍ جامدة تتحرك. أشكال إعادة التقويم تنهال بالنقد على مزاعم أمثلة الخبراء العلميين الذين يجهلون غالبًا الظروف المحلية وبدائل الأنساق المعرفية، وعلى رفض القيود الجوانية الأخلاقية والسياسية في مساءلة العقلانية العلمية. تنظر الدراسات بعد-الاستعمارية إلى إبستمولوجيا العلم الحديث على أنها في واقع الأمر ضارية كاسرة، من حيث تضفي المشروعية على الغارات التي تشنها العلوم على سائر أنساق المعارف الأخرى، فيما تدمرها أيضًا. والمنزلة الفريدة للعلم الحديث هي في الأساس نتيجة لتلك الإبستمولوجيا ولنجاحات التوسع الأوروبي.

إن مسائل المرأة والجنوسة غابت — إلى حدٍّ كبير — عن السرديات الكبرى في هذه التقريرات بعد-الاستعمارية، باستثناء كُتاب «ج. ب. ت» الذين حدث أن أسهموا فيها؛ مثلًا، فندانا شيفا (١٩٨٩) Vandana Shiva. بَيد أن تساؤلاتها بشأن فلسفات التنوير تتقارب مع التساؤلات المطروحة في مناقشات «ج. ب. ت».

(٤) في أعقاب العلم «المستقل بذاته»

ما بعد-الكُونية في فلسفة العلم وتاريخه والدراسات الاجتماعية للعلم

من المفيد أن ندخر للخاتمة مراجعةً لتحديات الفكر التنويري التي تمخضت عنها الفلسفات الشمالية بعد-الكُونية والدراسات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا. كثيرون قد يعتبرون هذه المدرسة الأكثر محافظةً من بين الحركات التي نوليها الاهتمام هنا، غير أن تحليلاتها يغلب عليها اتباع الخطوط نفسها التي تتبعها الاتجاهات الأكثر راديكالية من بين الحركات الأخرى، مع أن هذه التقارير الشمالية قد انبثقت عن الخارطة التاريخية والجغرافية الأقدم. ولعلنا نبدأ بالإشارة إلى أن الأدبيات الأخرى جميعها قد أعدَّت لتبيِّن كيف أن العلم الحديث والتكنولوجيا يتكاملان مع جوانب مختلفة من حقبهما التاريخية، مع بنيات ومعاني الجنوسة، مع المشاريع الاقتصادية المحلية والعالمية، مع مواقف وظروف بيئية تاريخية متمايزة، ومع التوسع الأوروبي والمشاريع الاستعمارية، ومع المواقف حيال

ظروف حيوات النساء في ظل السياسات التنموية. في هذه النقطة وحدها نجد الدراسات بعد-الكُونية للعلم والتكنولوجيا ترتبط بالحركات الأخرى المتحدية للفكرة المصطلح عليها القائلة إن تواريخ العلم الحديث المواءمة فلسفيًّا هي التواريخ الذهنية فحسب.

لنأخذ موجز بؤرتين من هذا النوع من النقد الشمالي للتنوير، وهذا يعطينا فرصةً لتوسيع وتعضيد الائتلافات بين المشاريع بعد-الكُونية وبعد-الاستعمارية والنسوية. بادئ ذي بدء، هل انبلجت الثورة العلمية الأوروبية بوصفها جزءًا من «المعجزة الأوروبية»، من دياجير العصور المظلمة؟ إن الحدود الخمسة جميعها لمثل هذا الزعم — أوروبية، علمية، ثورة، معجزة، عصور مظلمة — تبدو الآن مستشكلة. تبين الدراسات التاريخية للعصور الوسطى الأوروبية وأنشطتها العلمية والتكنولوجية اللبيبة أن التفكير في هذه الحقبة بوصفها عصورًا مظلمة إنما يكشف عن المتحدث أكثر من أن يكشف عن العصور الوسطى الأوروبية. لم تكن هناك معجزة أوروبية أو ثورة علمية، بل مجرد عملية بطيئة بدأت مبكرًا في القرن الحادي عشر. في تلك العملية، نجد أن مكونات ما حدث أن سُمي «العلم الحديث» قد جاءت مجتمعة كجزءٍ من تغيراتٍ سياسية واقتصادية واجتماعية كلها تدريجية. علاوة على هذا، فإنه مع التسليم بالحضور المكثف للثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الأوروبية وبواكير عصرها الحديث، والاستعارات التي تمت في العلوم الحديثة المبكرة من الفكر الصوفي المصري،[١٦*] وعناصر أخرى غير أوروبية، والتشظي السياسي لما نسميه الآن أوروبا، الذي استمرَّ حتى عصر النهضة على الأقل، يبدو من المضلل تمامًا أن نتحدث عن العلوم الحديثة بوصفها أوروبية، وكذلك لم تكن العلوم الحديثة المبكرة شديدة الشبه بما نعتبره الآن علمًا، فقد تشكلت دعاويها التجريبية بفعل الخيمياء ...[١٧*] وعبادة الشمس والتنجيم وسواها من معتقداتٍ صوفية وممارسات بحثية — ولن نذكر الميتافيزيقيات والإبستمولوجيا الصريحتين في مسيحيتيهما، اللتين عينهما نيدهام وآخرون (Yates 1969: 1954, 1969, Blaut 1993).

إعادة صياغة تصوراتنا لأصول العلم الحديث على هذه الشاكلة إنما تمثل رابطة تربط بين التقارير بعد-الكُونية والدراسات بعد-الاستعمارية وما نجده على صفحات أدبيات «ج. ب. ت» من اهتمامٍ بأنساق المعارف المحلية. ومن خلال مثل هذه التحليلات، التي تمتد إلى تحليلات الفيزياء في أواخر القرن العشرين، بينت دراسات العلم الشمالية أنه لا عنصر من عناصر العلم بمنأى عن التشكيل الثقافي، وكل عنصر من عناصر العلم له نواتج إبستمولوجية (Forman 1987, Pickering 1992).

أما عن البؤرة الثانية، فلنأخذ في الاعتبار حججًا محدثة ضد أطروحة وحدة العلم — وهذه الأطروحة هي الصورة التي اندمجت فيها فرضيات التنوير بشأن كونية المزاعم العقلية الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين وتظل قوية ماضية حتى يوم الناس هذا (انظر Galison and Stump 1996, Harding 1998a). تتمسك أطروحة وحدة العلم بأن هناك عالمًا واحدًا ووحيدًا، وحقيقة واحدة عنه، وعلمًا واحدًا ووحيدًا قادرًا على اقتناص هذه الحقيقة. وثمة فرضية رابعة توارت في صياغات العلماء والفلاسفة لهذه الحجة: كان ثمة «طبقة» واحدة أو جماعة واحدة من البشر قادرة على الإفصاح عن ذلك العلم؛ وبالتالي التعرف على تلك الحقيقة — إنهم الخبراء العلميون.[١٨] ولندع جانبًا التساؤلات حول الفائدة في افتراض «العالم الواحد» (لكن انظر Dupre 1993). وسنجد أن دراسات العلم بعد-الكُونية قد قوضت دعائم الفرضيات الثلاث الأخرى، لا يعني هذا أن تلك المواقف ليست محل خلاف، لكن الأدنى إلى الصواب أن العديد من المؤرخين وعلماء الاجتماع والإثنوغرافيين وفلاسفة العلم يتفقون على أن فرضيات الوحدة قد عمرت طويلًا حتى بعد أن انتهت فائدتها، على الأقل انتهت فائدة صياغاتها المبدئية الأقوى وسبل الإفصاح عنها الآن. أما فرض «الحقيقة الواحدة» فيستدعي أشكالًا شتى من الاختزالية التي هي غير واقعية، وهذا الزعم ولو حتى كفكرةٍ مثالية يسد سبل المعرفة. إن فرض «العلم الواحد» غير ذي معنى، حتى في العلوم الحديثة، وذلك في ضوء القيمة العالية لإعادة الإنتاج فيها في مجالات البحث المتخصصة، وفي ضوء مناهجها المتميزة، ومصادرها التمثيلية المتمايزة. ومن هذا المنظور، العلوم الحديثة ذاتها أنساق معرفية محلية متعددة ترتبط بأساليب برجماتية، وليست بالضرورة أساليب تمثل التساوق المكتمل.

حينئذٍ يغدو التحدي ليس في كيفية رد هذا التنوع إلى وحدةٍ واحدة من خلال ألاعيب خطابية تنكرية، بل الأحرى في أن نتفهم كيف ارتحلت مثل هذه المعارف المحلية من ثقافةٍ إلى أخرى، وكيف أن عناصر من سياقاتٍ مختلفة للإنتاج قد ارتبطت معًا وأعيد بناؤها في سبلٍ تساعد في إنتاج معرفة جديدة، وهؤلاء الممارسون من مجالات تتضارب تعريفاتها للمصطلحات الرئيسية كيف اجتمعوا للعمل معًا بهذه الكفاءة؟[١٩] ما هو المكسب وما هي الخسارة حين تنفصل معرفة عن واحدٍ من الأنساق الثقافية وتندرج في نسقٍ آخر في زمانٍ بعيد أو مكانٍ ناءٍ، كما حدث أخيرًا، في حالة انتقال الوخز بالإبر مثلًا، إلى الطب الحيوي الحديث؟ وهذه المعلومات التي لا بد أن تكون قد انتقلت عبر أجيال، كيف

توحدت معاييرها في ثقافاتٍ لا تملك إلا الأدبيات الشفاهية فحسب (Watson–Verran and Turnbull 1995).

ويبدو مثال الكونية universality هو الآخر مفسدًا للأمر علميًّا وإبستمولوجيًّا، لأسبابٍ عديدة. إنه يُضفي المشروعية على الالتجاء إلى علمٍ واحد موحد لكي يدعم على نحوٍ آخر غير ملائم مزاعم علمية فردية، ويضفي المشروعية على مقاومة انتقاداتٍ ذات قيمة غير متسقة مع الرؤى السائدة. وعلى نحوٍ غير ملائم يحط من قيمة التنوع الإدراكي. إنه يحجب حدودًا لا محيص عنها لأي علمٍ واحد، وكذلك يعزز الجهل النسقي في العلوم الاجتماعية ومجالات أخرى من تلك التي تصوغ لنفسها نموذجًا على غرار فلسفات العلوم الطبيعية. وعلاوة على هذا، مثال الكونية من الناحية السياسية باهظ التكاليف، بثلاث طرق. إنه يبخس ويدمر تقاليد معرفية حاسمة لبقاء ثقافات أخرى على قيد الحياة، يرفع من شأن نموذج للإنسان المثير للإعجاب وقد تحددت معالمه في حدود مناقضته وابتعاده عن النسائية وعن غير-الأوروبي وعن المستضعف اقتصاديًّا. ويرفع التسلطية المعرفية والمُثل «الدينية» المتأشكلة إلى منزلة المثل الإنسانية العليا، وهو يفعل هذا من خلال ما يعتمل به من برنامجٍ موحد للإشارات ورهاب الأجانب [الخوف من الغرباء]، وببنياته الاجتماعية التراتبية [الهرمية] حيث جماعة الصفوة من الخبراء لهم منزلة «شعب الله المختار»، ثم يحتمي بطرائقه الرسمية وغير الرسمية من تفحص العامة وإنعامهم النظر لعملياتٍ متكاملة لتصنيف المعتقد.[٢٠]

وأخيرًا، تبين أيضًا هذه المدرسة من دراسات العلم أن معايير العلم الحديث قد تغيرت من الناحية التاريخية على مر الزمن، ودائمًا يتشكل ويترعرع خطابها البلاغي المنمق. أما ما يؤخذ بوصفه منهجًا جيدًا أو بينة في الرياضيات أو بوصفه الموضوعية والعقلانية، ودع عنك «الحقيقي» أو المادي، فإنه يتغير في داخل العلوم من حقبةٍ إلى أخرى، وغالبًا من مجالٍ إلى آخر. إن المعايير الإبستمولوجية والأنطولوجية للعلوم أيضًا لها تكاملها مع حقبتها التاريخية (Poctor 1991; Schuster and Yeo 1986; Shapin 1994; Shapin and Schaffer 1985).

على هذا النحو، في سبيل نقد الفلسفات التنويرية للعلم ترتبط تواريخ وفلسفات العلم الحديث البعد-كونية بصميم موضوعات بحثها مع سواها، وتوفر إمكانات لها قيمتها من أجل إقامة الائتلاف الضروري لترسيخ دعائم فلسفات العلم بعد-التنويرية. فكيف تبدو مثل هذه الفلسفات؟

(٥) فلسفات العلم بعد التنويرية: تساؤلات مستجدة

نحن الآن في موضع إجمال بعض من الدعاوى الفلسفية الجديدة الناشئة عن تحليلات «ج. ب. ت»، والتي تظهر أيضًا في الدراسات بعد-الاستعمارية وبعد-الكُونية.

(٦) في أعقاب مثال الكونية: أنساق المعارف المحلية

كانت فلسفات التنوير مسكونة بهاجسٍ مسبق هو استبعاد المحلية من العمليات العلمية، وبهذا نظفر بدعاوى معرفية عابرة للثقافات وذات صحة كونية. فيما بعدُ تشكَّلت معارف تتَّسع لعناصر من عدة هياكل من المعرفة العلمية النسقية (ومن الجهل العلمي النسقي). على الرغم من أن نماذج الكون التي استقرت فيها تلك المعارف، وما ادعته من علاقاتٍ تربط بين الظواهر الملاحظة، قد تختلف اختلافًا واسعًا في الأنساق المتعاقبة. تتساءل الفلسفات الجديدة عن كيفية «ارتحال» المعارف المحلية وأي نوعٍ منها هو الذي يرتحل؛ ولأن الثقافات هي صندوق الأدوات لنمو المعارف وبالمثل كذلك السجن الذي يُعتقل فيه هذا النمو، تتساءل أيضًا عن الخسارة والمكسب حين يحدث هذا الارتحال. إنها معنية بعملياتٍ عولمية، ولكن ليس بإحراز الكونية.

(٧) العارفون الأذكياء والأنساق المعرفية غير المكتملة

إنها شروطٌ فعلية ومثالية لإنتاج المعرفة، ومثلها يتطلب نموذجًا (أو بالأحرى نماذج) للعارفين وللأنساق المعرفية، يختلف عن ذلك النموذج المألوف لعارفين صموتين لزامًا عليهم أن يناضلوا ليتعلَّموا نسق المعرفة الصحيحة الواحد والوحيد. تستكشف هذه الفلسفات نماذج أخرى ممكنة. واحد من هذه النماذج مأخوذٌ من واقع الحياة اليومية وواقع الممارسة العلمية الراهنة على السواء، وهو يطرح العارفين الأذكياء والأنساق المعرفية غير المكتملة. العارفون هنا — علماء أو مواطنين — دائمًا ليس لديهم سوى أنساقٍ معرفية غير مكتملة، عن طريقها لا بد أن يتخذوا قراراتٍ يومية وكذلك قرارات حياةٍ أو موت، وإن يكن معظم العارفين في يومنا هذا متاحًا أمامهم أكثر من نسقٍ واحد.

خذ على سبيل المثال الممارسات اليومية للحفاظ على الصحة في الطبقة الوسطى بالحواضر الكبرى. هنا يستخدم الأفراد عادة عدَّة أنساق معرفية متضاربة. ونحن نستخدم في الولايات المتحدة أشكال العلاج بالفيتامينات المنتقاة والوخز بالإبر والتدليك

والحمية الغذائية والتأمل، ولن نذكر الوصايا المنزلية للجدة — التي كان الطب الحيوي الحديث حتى سنواتٍ قيلة مضت يزعم أنها قليلة القيمة أو معدومة القيمة. بَيد أننا نستعمل أيضًا الطب الحيوي الحديث. وتحدث صورة أخرى من هذا الموقف للبشر في الثقافات غير الغربية وأولئك لهم مداخلهم للطب الحيوي الحديث والعلوم الشمالية الحديثة الأخرى ولنظم العناية بالصحة في ثقافاتهم الأصلية وأنساق معرفية أخرى (انظر، مثلًا Bass 1990). يجب أن نتسلح جميعًا بالمهارة العالية بصدد أي الأنساق المعرفية سوف نستخدمه ومتى، وهذا يمكن أن يكون مسألة حياة أو موت، والمسألة هي أن التنوع الإدراكي قيمة علمية مهمة.[٢١]

(٨) مقاومة النسبوية والمثالية

تقريبًا في سائر كتابات تلك الأدبيات المتنوعة، لا يسمحون أبدًا بأن يكون رفض المطلقية التنويرية والمادية المتطرفة على وجه التحديد سببًا لتبني النسبوية المعرفية والمثالية. إن الثقافات المختلفة تمتلك فعلًا وحقًّا معايير علمية وإبستمولوجية مختلفة، من الواضح أنها محض دعوى تاريخية أو اجتماعية — إنها نسبية من الناحية التاريخية أو الاجتماعية. ولكن ليست الأنساق المعرفية جميعها على قدم المساواة من حيث القدرة على استكناه الجوانب المختلفة لنظام الطبيعة بخواصه المتغايرة. كثيرون يخوضون غمار حياة قصيرة تعسة باتباعهم وصايا أنساق معرفية محلية — بما فيها «النسق المعرفي المحلي» الخاص بنا؛ أي العلم الحديث.

لننظر إلى نسقنا الخاص بنا الذي كان يسمح، حتى وقتٍ قريب، بالتدخين وبالفيتامينات غير الملائمة، ودع عنك السموم البيئية التي تسببها الصناعة. بعض العلوم هي الأفضل إذا كنت تريد الذهاب إلى القمر، وأخرى هي الأفضل إذا كنت تريد الحفاظ على البيئة المستدامة. هكذا تُعنى التقارير بكيفية الإفصاح عن مثل تلك المعايير العملية في تحديد قيمة المعتقد، بدلًا من أن تتعقب مسائل تتعلَّق بفضائل المطلقية أو النسبية. وبالمثل، حين ترفض تلك التقارير الفكرة القائلة إن عقولنا الزجاجية كالمرآة يمكن أن تعكس بشكلٍ تام ذلك الواقع «الكائن خارجها» في كون لا-اجتماعي، فلن يدفعها هذا الرفض أبدًا إلى أحضان المثالية حيث لا حقيقة إلَّا في الأفكار الإنسانية وما هو اجتماعي. بدلًا من هذا، فإن القسمة الثنائية بين المادي والمثالي، مثلها مثل الأحكام المعرفية

المطلقة مقابل النسبية، تغدو هي ذاتها موضوعًا للفحص التاريخي: ما هي الظروف الاجتماعية والعقلية التي جعلت مثل هذه الأطر التصورية المستشكلة تبدو معقولة؟

(٩) الطبيعة: الاجتماعي والطارئ

كانت الطبيعة بالنسبة إلى فلسفات التنوير، يمكن من حيث المبدأ قراءتها بواسطة العلم، وكان السؤال المطروح حول كيفية إنجاز مثل هذه القراءات. أما في الأدبيات التي فحصناها هنا، فليس من الممكن أن توجد قراءة علمية لنظام الطبيعة واحدة ووحيدة ومكتملة. يعود هذا في جانبٍ منه إلى طرقٍ للمعرفة تكون أحيانًا مثمرة وأحيانًا مُعوِّقة، طرقٌ يتبعها البشر في جعلهم الطبيعة موضوعًا للملاحظة من خلال الاهتمامات والخطابات الثقافية، وطرق تنظيم المعرفة الناتجة، وأيضًا في مثل تلك النواحي، تظل هذه الطبيعة التي يلاحظها العلماء دائمًا اجتماعية. (ليست «إلا» اجتماعية، ودائمًا هي الأخرى فقط اجتماعية). ها هنا تبدَّلت صورة التساؤلات، فأمامنا ما نعتبره طبيعة وما نعتبره اجتماعيًّا، فكيف يتشاركان لينشآ معًا في المجتمعات التي تساند مثل هذه القسمة الثنائية، وبصفةٍ أكثر عمومية، كيف يتغير نظام الطبيعة بفعل الممارسات الإنسانية المادية والرمزية، فكيف ينبغي وضع تصورات متشاركة للعلوم وفلسفاتها، لنظام فلسفات العلوم، بوصفها «في الطبيعة» أيضًا، وتتطلب تفسيرات تسير جنبًا إلى جنب مع التقارير التي تقدمها عن نظام العلوم ونظام الطبيعة؟ وأي المصادر في العلوم الاجتماعية يمكن أن تكون مفيدة في مثل هذه التفسيرات؟

وهناك سببٌ آخر يجعل الطبيعة غير قابلة للقراءة في خاصيتها الطارئة، الطبيعة تنتج باستمرارٍ ظواهر جديدة، من قبيل ثقوب الأوزون، وصنوف جديدة من الأمراض لا يمكن التنبؤ بها. هذا الجانب من الطبيعة كيف يمكن تعيين خصائصه في الفلسفات الجديدة؟

(١٠) استيعاب الأخلاقيات والسياسات الديمقراطية في العلوم

مع تعددية العلوم المحلية ثقافيًّا، يغدو من المفترض أن تتكامل معها تعددية من الأخلاقيات المحلية ثقافيًّا ومن الفلسفات السياسية. أما تصورات التنوير عن العقلانية فإنها تضع الأخلاقيات والسياسات في موضعٍ خارج حدود العقلانية. في السنوات

الأخيرة، طوَّر المنظِّرون النسويون، ومعهم آخرون، نظريات بعد-تنويرية للعقلانية، وفيها يكون للقرارات الأخلاقية وللعواطف أيضًا عقلانيتها. ومن الواضح أن تحليلات ما بعد-الاستعمارية وتحليلات «ج. ب. ت» تستكشف الطرق المؤدية إلى استيعاب المثل الأخلاقية والسياسية الديمقراطيتين في داخل العقلانية العلمية؛ لأن تلك العقلانية المجردة من مثل تلك المساءلات غير قادرة على أن تكون منظمة لذاتها بصورةٍ ملائمة. ما هي «الديمقراطية» التي سوف نقصدها، كيف يمكن تفعيل مثل هذا المعيار في سياقاتٍ بعينها — تتصدى تحليلات «ج. ب. ت» وما بعد-الاستعمارية لهذين السؤالين العسيرين لكن المهمين؟ لعلَّ الروح الديمقراطية التي يمكن استيعابها في العلم — وهي الروح التي تنشأ عن عدة أنواعٍ من التقارير المطروحة هنا — تتمثل في أن أولئك الذين يتحملون معقبات القرارات العلمية والتكنولوجية لا بد أن يتمتعوا بمشاركةٍ متناسبة في صنع تلك القرارات. في السياقات التاريخية والثقافية المختلفة، توجد أنواع مختلفة من المؤسسات والممارسات تكون أفضل في تيسير سبل مثل هذه الروح: المجتمعات المحلية الصغيرة التي يتقابل أفرادها جميعًا وجهًا لوجهٍ تحتاج إلى أنواعٍ مختلفة من المؤسسات والممارسات الديمقراطية.

(١١) فلسفات العلم مِنْ منْ؟

وماذا عن فلسفات العلم، كتلك الفلسفات التي تتشارك في أن موضوعاتها الرئيسية ناشئة عن دراساتٍ للعلم والتكنولوجيا فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي دراسات تختلف اختلافًا ليس باليسير؟ لقد لاحظنا أن مثل هذه الدراسات يمكن أن نضع لها هي الأخرى تصورًا يفيدنا كثيرًا بوصفها «جزءًا من الطبيعة» وخاضعة للتحليلات جنبًا إلى جنب مع العناصر الأخرى الاجتماعية والبيئية المحيطة بنا. ويمكن أيضًا أن نرى كيف يلزمها أن تظل دائمًا غير منتهية، تتجدد باستمرارٍ من خلال عملياتٍ جماعية تجري خلال ائتلافات لها فائدتها وحوارات لها اعتبارها.

هوامش

(١) ساهمت تعليقات آن غاري وأوما ناريان في تطوير هذا المقال.

(٢) *ثالوث «الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة» كان عنوانًا لفرعٍ من التفكير النسوي أو لحركة بحث ودرس وسلسلة من التحليلات مثله في ذلك مثل «المرأة في التنمية».

هذا الأخير مرحلة أسبق من النقد النسوي للتنمية. أما الثالوث المذكور فيمثِّل نقدًا أعمق وأكثر تقدمًا، وهو منطلق هذا الفصل؛ لذلك يرد هذا الثالوث مرارًا وتكرارًا في الصفحات التالية، فآثرت ساندرا هاردنغ — اختصارًا — أن ترمز إليه بعد الحروف الثلاثة الأولى GED. يقابلها بالعربية (ج. ب. ت). إن جُعلت كلمة واحدة لكانت (جبت)، وهو الاسم القديم لمصر، ومنه القبط، وegypt؛ لذلك آثرت وضعها بهذا الشكل المنفصل الذي يطابق الأصل الإنجليزي. [المترجمة]

(٣) *بومة منيرفا هي إلهة الحكمة عند الرومان، وتؤخذ كرمزٍ للمعرفة والبحث الحثيث عنها. والكاتبة تجعل من بوم منيرفا كناية عن فلاسفة العلم في التيار السائد، لتهيب بهم أن يبحثوا عن نظرةٍ أوسع. [المترجمة]

(٤) ليس «العلم التنويري» أو «العقلانية العلمية التنويرية» هي الطريقة التي تتميز بها تلك المجالات في رؤية أنصار العلم التنويري، بل هي الطريقة التي يشار إليها في مساجلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة (ج. ب. ت). وبالمثل في دراسات العلم بعد-الاستعمارية وبعض دراسات العلم النسوية الشمالية. إن المستهدف هنا أوسع كثيرًا من مجرد الوضعية أو الوضعية المنطقية، ويشمل كثيرًا من فلسفات العلم الماركسية وبعد الماركسية وحركات علمية أخرى. وثمة مصطلحات أخرى مأخوذة من أدبياتٍ نوقشت هنا سوف تبدو هي الأخرى بمدلولٍ غريب على القارئ؛ مثلًا «الشمال» و«الجنوب» للإشارة إلى «الغرب» و«بقية العالم»، «العلم» ليشير إلى أي معرفةٍ نسقية لثقافةٍ ما عن الطبيعة المحيطة، «دراسات العلم بعد-الاستعماري»، و«أنساق المعرفة المحلية»، وسوف أعمل على توضيح ما تعنيه مثل هذه المصطلحات حال ورودها، ولمناقشاتٍ أوسع حول هذه المسائل وحول دراسات العلم والتكنولوجيا بعد الاستعمارية التي مثلت مددًا لهذا المقال، انظر (Harding 1998a).

(٥) قدمت درسيلا باركر في (Drucilla Barker 1998) موجزًا مفيدًا لجوانب مهمة من هذا الحلم (بتعبيرها) «النزعة الاقتصادية» مشروحة لاحقًا.

(٦) أعتمد هنا على إسهامات عدد من المشاركين في مساجلات «ج. ب. ت» (على النحو المشار إليه)، ولكني أعتمد بشكلٍ خاص على عمل روزي برايدوتي وإيوا تشاركيفيسك Ewa Charkiewicz وسابين هولزر Sabine Hausler وساسكيا ورينغا Saskia Wieringa في «النساء والبيئة والتنمية المستدامة: نحو تركيبٍ نظري» Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis (Braidotti

et al, 1994). إن برايدوتي وزميلاتها قد استنطقن معًا أشمل تحليل نظري مطروح حتى الآن في مناقشات «ج. ب. ت» وعنها، يركز على كيفية تشكيل الأولويات المؤسسية لتلك المناقشات، وبالمثل كذلك على القضايا والمشكلات والاحتمالات الفلسفية التي تثيرها تلك التقارير.

(٧) يمكن أن نجد في هذا العدد تخطيطًا موجزًا لتحليلات «ج. ب. ت» مع باركر (١٩٩٨) وفيرغسون (١٩٩٨). انظر أيضًا Braidotti et al 1994 خصوصًا الفصل الخامس، ومقدمة هاركورت ١٩٩٤م، والحجة الأساسية في هذا التاريخ تنامت في Agarwal 1993; Boserup 1970; Dankelman and Davidson 1988; Mies 1986, Sen and Grown 1987; Shiva 1989; and Span 1994.

(٨) اتخذ التحديث («التنمية») في أوروبا هذا النمط تحديدًا مع تسيج الأراضي المشاعة؛ مما أدى إلى الهجرة من المناطق الريفية إلى المناطق الصناعية، ونشأة البروليتاريا، وقوانين جديدة للزواج وللميراث في مصلحة الرجال، وهلم جرًّا. انظر على سبيل المثال Kelly–Gadol 1976.

(٩) يظل مصطلح الجنوسة gender له مشاكله الخاصة به، فليس له وجود في لغاتٍ أوروبية عديدة، حيث نجد التعبير «اختلاف الجنسين» يستخدم ليقوم بمعظم ما يقوم به مصطلح «الجنوسة» في اللغة الإنجليزية (انظر مناقشة مثمرة لتاريخ مشكلات هذا المصطلح في Braidotti et al. 1994, 36–43). وفي محاولةٍ مبكرة للتأكيد على أهمية الصور الرمزية والبنيوية للجنوسة انظر Harding 1986, 52– 56. علاوة على هذا، تطور هذا المصطلح في طرقٍ استشكالية أخرى، انظر مثلًا تقرير عالمة اجتماع نيجيرية تلقت تدريبًا في الولايات المتحدة: (Oyewumi 1997).

(١٠) مع برايدوتي وآخرين Braidotti et al نجد إدراكًا مصيبًا لسياق وكالات التنمية تلك وكيف شكل مناقشات «ج. ب. ت» (في ١٩٩٤م الفصلين الخامس والسابع).

(١١) كان عمل دونا هاراوي (Donna Haraway 1989, 1991, 1997) على وجه الخصوص ذا أهمية خاصة لتركيبية «ج. ب. ت»؛ وذلك تحديدًا بسببٍ من طريقتها في الوصل بين الخطابات بعد البنيوية والمادية المعنية بتصورات التنوير للطبيعة والعلم والجنوسة والعرق والإمبريالية.

(١٢) قليلٌ من التقارير النسوية الأخرى (بخلاف تقارير هاراواي) نهلت أيضًا في مشاريع دراستها للعلم من المصادر الموحدة للاقتصاد السياسي ودراسات البيئة (مثلًا

Seager 1993, Plumwood 1993). إنها تتجاوز اهتمامات «ج. ب. ت» وتنحرف عن مسارها أيضًا.

(١٣) *قرن الوفرة cornucopia ينتشر في الميثولوجيا وفي قصص الأطفال الأوروبية، وهو قرن أو قرطاس يحوي كل ما تشتهي الأنفس من فواكه نضرة وزهور جميلة وحبوب يانعة، ومهما أخذ منه لا ينفد محتواه أبدًا؛ لذا يقال إن الأم تبدو لوليدها كقرن الوفرة الذي يشبع دائمًا رغبات بلا حد. [المترجمة]

(١٤) بطبيعة الحال، أعمال هاتين المدرستين لدراسات العلم فيما بعد الحرب العالمية الثانية مألوفة تمامًا لبعض كتاب (ج. ب. ت).

(١٥) لنظرةٍ عامة على هذه الأدبيات انظر Harding 1998a، الفصلين ٢، ٣، انظر أيضًا: Ads 1989; Blaut 1993; Brockway 1979; Crosby 1987; Goonati-lake 1984; Head–rick 1981; Hess 1995; Kochhar Nandy 1990; Lach 1977; McClellan 1992; Needham 1954ft, 1969; Petitjean et al. 1992–1993; Kumar 1991; Reingold and Rothenberg 1987; Rodney 1992; Sardar 1988; Watson–Verran and Tumbull 1995; Weatherford 1988. تختلف دخائل هذه الحركة عن العديد من المساجلات الجارية، تأتي تمثيلاتها من الثقافات الشمالية وكذلك من الثقافات الجنوبية كما تشير القائمة الواردة عاليه. العديد من علماء العالم الثالث، كزملائهم في الشمال، لا يزعجهم المتعصبون للتفسيرات المركزية-الأوروبية للعلم الحديث؛ وبالتالي لا تعنيهم هذه المناقشات. الولوج إلى العلم الحديث بالنسبة إليهم، كما هو بالنسبة إلى ثقافات أوروبا وأشتاتها، إنما هو وسيلةٌ للظفر بمنزلةٍ اجتماعية محيلة، ولاقتحام المجتمع الدولي، وللانخراط في المشاريع التي تمنح بالفعل ومن جوانب عديدة مصادر مناهضة للتفكير التقليدي القمعي ولممارساته، وعلى النقيض من الانطباع الذي نخرج به من بعض الأدبيات بعد-الاستعمارية، لا ترى «ج. ب. ت» (أو كاتبة هذه السطور) الإشكالية في العلم الحديث في حد ذاته أو التنوير أو الحداثة في حد ذاتها، بل فقط في جوانب معينة من سياقاتٍ متميزة.

(١٦) *لعل هاردنغ تشير هنا إلى هوس كبلر واضع القوانين الرياضية لحركة الأفلاك السماوية بالفكر المصري القديم، حيث الوضع الفريد للشمس في منظومة الكون وفي منظومة العقائد، فبعد أن وضع كبلر قانونه الثالث اشتهر عنه قوله: «لقد نهبت أواني المصريين الذهبية كي أؤثث معهم معبدًا مقدسًا، بعيدًا عن تخوم مصر. [المترجمة]

(١٧) *الخيمياء أو السيمياء alchemy هي العلم القديم الذي كان يهدف إلى تحويل المعادن الرخيصة ذهبًا، وهو الذي تطور على مر الزمن ليصبح الآن علم الكيمياء. [المترجمة]

(١٨) أشارت فال بلمود Val Plaumwood إلى هذا في محادثة.

(١٩) انظر مثلًا، مقدمة بيتر غلسون P. Galison في مجموعته بالمشاركة مع ديفيد جي. ستمب (D. J. Stump 1996)، حيث ناقش كيف أن هذا الاتفاق حول كيفية وضع تصور للعشوائية كان الوصول إليه في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين بين مصممي القنبلة الذرية والمنطقيين والإحصائيين ومهندسي الطيران، في تناولهم لمشكلة كيفية بناء كمبيوتر يحاكي الواقع.

(٢٠) انظر مقالات ديفيد ستمب وإيان هاكنغ I. Hacking في Galison and Stump 1996، وHarding 1998a.

(٢١) في هذا الجزء الختامي من Harding 1994، أقوم باستكشاف بعض من مثل هذه النماذج كما تظهر في أدبيات العلم بعد-الاستعماري.

الفصل الخامس عشر

ما الذي يجب أن يفعله البِيض

ليندا مارتن ألكوف

خيانة البياض إخلاص للإنسانية.

شعار جريدة «ناكث العرق»

أستكشف في هذا المقال محاولات البيض للتحرك نحو موقفٍ يناصر الفعل والإنجاز ضد العنصرية ليصلوا بذلك إلى ما هو أكثر من النقد الذاتي، وذلك عبر الطرق الثلاث الآتية: تثمين المساجلة داخل المذهب النسوي حول علاقة النساء البيض بالبياض، ومناهج «مران الصحوة البيضاء» التي تطورت بفضل جوديث كاتز وسياسات «ناكث العرق» التي تطورت بفضل إغناتيف وغارفي، ثم دراسة حالة للمراجعية البيضاء وهي محاولة تجري حاليًّا في جامعة ميسيسيبي.

في الفيلم السينمائي «الراقص مع الذئاب» (١٩٩١)، يلعب كيفن كوستنر دورَ جنديٍّ أبيض في الاتحاد مرابط على الحدود الهندية ويمر بعملية تحول سياسي. لقد توصَّل إلى إدراكٍ مفاده أن ميليشياته تنتوي قتل سكان أصليين اتَّضح له أنهم على خلاف الصورة المرسومة لهم، فليسوا همجًا غير متحضرين، وأنهم في الواقع أصحاب حضارة غنية تتفوق من نواحٍ عديدة على حضارته، وهكذا يدرك أنه يقاتل في الجانب الخاطئ، البقية الباقية من الفيلم السينمائي ترسم تطورًا زمانيًّا لنضاله في تحديد هذا الذي أدركه وماذا يعني بالنسبة إليه.

وأحسب أن هذه السردية تمثل تيارًا تحتيًّا جماعيًّا وشبه واعٍ من النضال النفسي والسياسي الذي يحدث الآن في الولايات المتحدة الأمريكية بين عدد كبير من البيض ذوي

الأصول الإنجليزية. وعبر تاريخ الولايات المتحدة، انضم بعض الناس البيض تحت لواء مشترك مع الناس الملونين لمحاربة العنصرية والعبودية والإمبريالية، وذلك منذ مؤامرة نيويورك في العام ١٧٤١م،[١*] حتى انتفاضة جون براون والمناصرين البيض للحقوق المدنية والمعارضين البيض للعنصرية ولحرب فيتنام (Ignative and Garvey 1996, 131). وفي يومنا هذا اتسع مجال ذلك النقض للولاء، ما دامت جحافلُ من البيض راحت تتشكك في مؤسساتٍ معينة للنزعة العرقية أو تتشكك في التفرقة العنصرية، ليس فقط، بل أيضًا يتشككون في السرديات العنصرية الشرعية عن «الحضارة الغربية» والتفوق المزعوم لكل شيءٍ أوروبي.

أما فيلم «الراقص مع الذئاب»، فعلى الرغم من أنه معيب من الناحية السياسية، فإنه في ذلك يكشف في مغزاه عن هذه اليقظة للوعي الأبيض، إذ فاز بالجائزة الأكاديمية لأفضل فيلم في العام ١٩٩١م.[٢] غالبًا ما يكون دعم البيض لمناهضة العنصرية معيبًا على هذا النحو: تمزقه ادعاءاتٌ عنصرية بالتفوق ويمتد في بعض الأوقات إلى امتيازٍ للمستعمر في أن يحدِّد ما هو حقٌّ وما هو عدلٌ وما هو ذو قيمة ثقافية. على أي حال، لا مسوغ للزعم بأن هذه الطبقات العميقة من النزعة العنصرية المستمرة تمثل لبَّ كل ما يتبدى من نزعةٍ بيضاء مناهضة للعنصرية. وعلى الرغم من أهمية، وأحيانًا سهولة، الكشف عن العنصرية المستمرة في جهود مناهضة العنصرية فإننا أيضًا في حاجةٍ إلى تأكيد أن البيض، في بعض الأوقات وفي بعضٍ من الجوانب، وإن يكن ليس في جميعها، يتأكدون ويتوحدون مع غير البيض، ويمقتون سبل التفوق العنصري في إفساد تفاعلاتهم الاجتماعية، ويرحبون بالقيام بتضحياتٍ جسيمة من أجل استئصال شأفة تميز البيض.

وفيما يتعلق بالبيض من أهل أمريكا الشمالية فإنهم مع ذلك قد دفعوا ثمنًا معلومًا لكي يبلغوا موضع امتياز البيض. وبالنسبة إلى الكابتن دنبار الذي لعب دوره كوستنر، كلفه الثمن المدفوع أن يتلقى ضربًا ساخنًا وكاد يفقد حياته. ولكن بالنسبة إلى البيض المعاصرين الثمن المدفوع في الغالب نفسيٌّ. وكما قال جيمس بلدوين منذ سنواتٍ مضت «في الواقع ليس ما يزعج البلد «ثورة يقوم بها الزنوج». ما يزعج البلد مغزى ما لهويتها الخاصة» (Baldwin 1988, 8). والمسألة كما طرحها طالبٌ أبيض، «أعني أنني الآن يجب فعلًا أن أفكر في المسألة. مثلما أشعر الآن بأنني أبيض»، (Gallagher 1994, 165). وعندما يقترن هذا الشعور «أنه أبيض» بنبذ امتياز البيض، يمكنه أن يكبِّل الصورة الإيجابية للذات، وبالمثل كذلك يكبل الرابطة المحسوسة بالمجتمع المحلي وبالتاريخ، ويمكن بشكلٍ عام أن يشوه تشكيل الهوية.

إن السرديات الشوفونية التي نصدق جميعًا عليها ترسم صورةً للمجتمعات القائمة على أساسٍ أوروبي بوصفها الطليعة التقدمية للجنس البشري، وهي تنتج دعمًا غير مرئي تقريبًا لبنية تقدير-الذات الجماعي لكل أولئك الذين قد يستطيعون الزعم بتلك الهوية الأوروبية. في النصف الأول من القرن العشرين، تلقَّت المعقولية البادية لتلك السرديات ضربةً قاصمة بفعل العنف المدفوع بمغانم مادية في الحرب العالمية الأولى وجرائم الإبادة الجماعية المنظمة بفعل التكنولوجيا في الحرب العالمية الثانية، وكرد فعل على خيبة الأمل تلك، تطورت سردياتٌ جديدة، قائمة على نبذٍ شامل للأحقاد الإثنية والطاعة السياسية العمياء في «العالم القديم». إن السرديات التي تحظى بالتصديق العام في «العالم الحديث» أو «الجديد» تجاهر بأن المجتمعات القائمة على أساسٍ أوروبي قد قادت العالم في تعظيم النزعة الفردية والحريات المدنية والرخاء الاقتصادي، والتي يفترض أنها أعلى الخيرات البشرية. بطبيعة الحال، يستطيع العديد من غير البيض أن يساهموا في هذه السرديات وأن يروا أنفسهم ممثلين إلى حدٍّ ما لجانبٍ من جوانب الطليعة التحررية، ولكن لأن هذا التقدم قد استلهم واسترشد بالتقاليد الثقافية والمناهج الاقتصادية لأوروبا والولايات المتحدة، فقد احتلَّ البيض بشكلٍ طبيعي المركز والصدارة، جنبًا إلى جنب مع حلفاء من غير البيض بيد أنهم كانوا في الخلف.

ومرة أخرى في النصف الثاني من القرن العشرين، انبثقت بشدةٍ خيبة أمل جوانية في هذه السرديات التي تضع البيض في الطليعة، مبدئيًّا بسببٍ من حركة الحقوق المدنية وحرب فيتنام، بل وأيضًا في ضوء أحداثٍ وقعت في جنوب أفريقيا وأيرلندا، والآن في وسط أوروبا، وهي أحداث تولَّد عنها الريبة في أن العرق الأبيض قد يكون أقل عنفًا أو أقل في عدم التحضر أو أكثر ديمقراطية، من أيٍّ سواه، وكنتيجةٍ لهذا، تصدعت الآليات الثقافية التي تدعم تقدير الذات بين البيض وتنامت الردة عنها كرد فعل لذلك التهديد النفسي.

على أي حال، ليست الردة وحدها هي الاستجابة البيضاء المعاصرة لانهيار المعقولية الظاهرة في سرديات تفوُّق البيض، ويستكشف هذا المقال أنواعًا أخرى من استجابات البيض، جميعها بطريقةٍ أو بأخرى تعلو على الطليعية التقدمية للبيض وتتجه صوب موقع يناصر العمل الفعال ضد العنصرية الذي سوف يصل إلى ما هو أكثر من مجرد النقد الذاتي.

ومهما يكن الأمر، فإن الهوية البيضاء هي المسألة التي أريد أن أضعها في موضع الصدارة. كثيرون من منظِّري العرق جادلوا بأن النضالات المناهضة للعنصرية تتطلب

اعتراف البيض بأنهم بيض، وهذا يعني الاعتراف بأن خبراتهم ومداركهم ووضعهم الاقتصادي تأثرت تأثرًا عميقًا بكونهم قد تشكلوا كبيض (Frankenberg 1993). ربما يكون العرق بنية اجتماعية من دون مشروعية بيولوجية، غير أن تبديل شكل أصول حيواتنا بمجمله إنما هو فعلي وفعَّال بشكلٍ كاف (Alcoff 1996 Gooding–Williams 1995; Taylor 1996). إن جانبًا من امتيازات البيض على وجه الدقة هو قدرة البيض على تجاهل سبل انتفاعهم بهُويتهم العرقية البيضاء.

ولكن، ما هو اعتراف المرء ببياضه؟ هل هو الاعتراف بأن المرء يرتبط ارتباطًا متأصلًا ببنيات الهيمنة والقهر، وأنه لا رجعة عن وجوده في الجانب الخاطئ؟ بعبارةٍ أخرى، هل يمكن أن يُنتج الاعتراف بالبياض نقدًا ذاتيًّا فقط، أم ينتج كذلك العار وكراهية الذات؟ والشعور بأن المرء أبيض هل يمكن أن يكون شيئًا على ما يرام؟

وإني لأزعم أن كل فردٍ في حاجةٍ إلى الشعور بارتباطٍ مع المجتمع المحلي ومع التاريخ ومع مشروعٍ إنساني أوسع من حياته/أو/حياتها الخاصة. ومن دون هذه الارتباط، نحن مجردون من الانشغال بالمستقبل ومن الاستثمار في مصير مجتمعنا المحلي. العدمية هي النتيجة، وإننا لنرى وفرةً من بوادرها تحيط بنا، من جنونٍ استهلاكيٍّ بلا رادع يتجاهل عواقبه المحتملة على المدى البعيد إلى نزعةٍ تحررية فوضوية تتفشى في شراكات الولايات المتحدة على كل المستويات ولا تصنع قيمة إلا للرغبات الفردية الفورية.

إذا صح هذا التحليل، ووجد كل فردٍ في نفسه الحاجة إلى شعورٍ ما بالارتباط مع مجتمعه المحلي بماضيه ومستقبله على السواء، فما الذي يجب أن يفعله البيض في أمريكا الشمالية؟ هل ينبغي عليهم، كما يُحاج دعاة العصر الجديد، استيعاب الثقافات غير الأوروبية بقدر المستطاع، مثلما فعل الكابتن جون دنبار في «الراقص مع الذئاب»؟ هل يجب أن يصبحوا، كما يُحاج نويل إغناتيف وجون غارفي، ناكثين للعرق يتنصلون من سائر مزاعم وارتباطات البياض؟ والتبرؤ التحرري من الهوية العرقية والتنصل من — التعامي عن — الألوان، هل يمكن أن ينجم عنهما الوعي بامتياز البيض الذي تستوجبه مناهضة العنصرية؟ هل تستطيع النزعة الفردية الناقضة للعرقنة أن تقدِّم مغزًى التواصل التاريخي الذي يبدو أن الفعل الأخلاقي يستوجبه؟

إن النسوية قد صاغت على نحوٍ مُجْدٍ الإشكالية في فكرة الهوية البيضاء كوحدةٍ واحدة متراصَّة متآلفة، وذلك عن طريق إثارة مسائل الجنوسة وأحيانًا الطبقة، وسوف أقوم في الجزء التالي بتحليل القيمة المقدرة للبياض لدن النسويات البيض. ثم أقوم في الأجزاء الثلاثة التالية باستكشاف «إجابات» ثلاث أبعد للسؤال عن الأبيض: الإجابة

المبكرة، ومناهج «مران الصحوة البيضاء» الفعالة في مناهضة العنصرية كما تطورت بفعل جوديث كاتز وآخرين، وسياسات «ناكث العرق» كما تطورت بفعل إغناتيف وغارفي، وأخيرًا نوع من دراسة حالة للمراجعية ...[٣*] البيضاء وهي محاولة تجري في جامعة ميسيسبي، كلٌّ منها مثال لرد فعل على البيض تطور بفعل بيض.

وقبل أن أواصل المسير قدمًا، أريد أن أقول شيئًا ما عن هُويتي الخاصة بي، وهي مركبة عرقيًّا كشأن هوية آخرين في هذا البلد يتزايد عددهم. في بعض الأماكن بالولايات المتحدة، ينظرون إليَّ على أني «بيضاء» وأفترض أنني بيضاء، في تلك السياقات، يعني هذا أنني بيضاء بمغزًى ما، وبناء عليه لديَّ معرفة بامتياز البيض مستقاة من داخل جماعات البيض. فضلًا عن هذا، فعلى الرغم من مولدي في بنما، نشأت وترعرعت في جنوب الولايات المتحدة (فلوريدا). حيث ساد طوال الشطر الأكبر من طفولتي أوضاع جيم كرو للتفرقة العنصرية بشكلٍ رسمي أو غير رسمي، أمي وزوج أمي من البيض الجنوبيين، بكل ما يمكن أن يتضمنه هذا. على أن أبي كان من اللاتين يحمل في أعطافه ميراثًا إسبانيًّا وهنديًّا وأفريقيًّا. أما عائلته، وبالتالي تلك الناحية من عائلتي لم تغادر بنما قط، وكان حلوله بصفته الخاصة هنا كطالبٍ جامعي. وإذ نشأنا، أختي وأنا، في فلوريدا، فقد كان يتم تقديمنا بشكلٍ عام للوافدين على أننا «الابنتان اللاتينيتان» لأمي؛ وبالتالي عرفت أيضًا شيئًا عن الشوفونية البيضاء، أغلبه ذو نكهة ثقافية (مثلًا، «يجب أن تكوني ممتنة لوجودك في هذا البلد»)، وغير ذلك من افتراضاتٍ تصنيفية لا أساس لها).

ذات مرة سمعت دعابة للمنظر القانوني جيرالد توريز G. Torres بأن اللاتين لديهم نزوع نحو الغطرسة بشأن المسائل العرقية؛ لأن اللاتين في العادة مختلطون عرقيًّا، وغالبًا ما يفترضون أنهم يعرفون ماذا يعني أن يكون المرء هنديًّا، وأن يكون أبيض، وأن يكون أسود! وأيضًا يفترض اللاتين أحيانًا أننا غير قادرين على العنصرية المضادة للسود أو المضادة للهنود لأن معظمنا له أسلاف ما من السود أو من السكان الأصليين.[٤] لا أريد أن أصطنع هذه الافتراضات، وبالقطع يفرض لون بشرتي عكسها. بَيد أنني حاولت أن أستخدم موضعي التقاطعي كمصدرٍ لأن نأخذ في الاعتبار تعددية «الخبرات المعيشة» للهوية المعرقنة في الولايات المتحدة.[٥]

(١) النساء البيض والهوية البيضاء

البياض كلٌّ متجانس ومتشظٍّ معًا. وعلى خلاف الهوية اللاتينية التي تفهم على أنها مختلطة، وخلافًا للهوية الأمريكية الأفريقية بحكم القطرة-الواحدة الجامع،[٦*] يُمنح

البياض فقط لأولئك (المفترض أنهم) بيض «خلَّص»، في الماضي التاريخي القريب، لم يكن ذلك قاطع الوضوح بهذه الصورة، ما دام اليهود والإيرلنديون والإيطاليون وآخرون من جنوب أوروبا كان يتم أحيانًا استبعادهم من البياض، وفي أحيانٍ أخرى يستمتعون (خلافًا لأولئك الذين يحملون ميراثًا أفريقيًّا بشكلٍ جزئي، مهما كان يسيرًا) بمنزلةٍ بين بين كالبيض تقريبًا، ولكن ليس المنزلة المكتملة، ولكن الآن، في التيار السائد في أمريكا العادية المألوفة، بات من المفترض أن الحدود المرسومة حول البياض حدود واضحة.

وفي مغزى آخر، كان البياض دائمًا متشظيًا بفعل الطبقة والجنوسة والجنس والإثنية والسن والقدرة الجسمانية. وكانت امتيازات البياض الممنوحة متفاوتة في توزيعها وأيضًا تقتصر على الاختلاف (مثلًا، امتياز الحصول على وظيفةٍ للرجل، وامتياز عدم العمل للمرأة، وهكذا). في كثيرٍ من الأدبيات النسوية، يوصف موضع الذات المهيمنة المعيارية تفصيلًا باعتباره موضع ذات لأبيض ذي نزوع للجنس الآخر من الطبقة الوسطى قادر جسديًّا وذكر. تثقل موازين هذا الشكل المعياري أيضًا في السرد الثقافي لإعادة تشكيل علاقات البيض–السود، وكانت أفلام «الرفقة» السينمائية حول الرجال البيض والرجال السود أكثر كثيرًا من الأفلام التي تستكشف العلاقيات بين النساء.[٧] في «الراقص مع الذئاب»، ثمة مراجعة لسردية المصير البادي،[٨*] مركزها ذكر أبيض معياري لينفذ القصة، ويبدو هذا على أنه إذا كان البياض سوف يُطرح فلا بد إذن من إعادة صياغة وضعه بشكلٍ يخرجه من المركز، والرجل الأبيض الذي يتعلم من جديدٍ مكانه له قوة ثقافية ومغزى محسوس لن يكونا لأي شيءٍ آخر؛ مثلًا، لأي مراجعةٍ مركزها المرأة. ولا بد أن هذا الموقف يثير السؤال، ما هي علاقة النساء البيض بالبياض؟

قدمت النظرية النسوية إجابات عديدة لهذا السؤال، وتمركزت معظم المساجلات حول ما إذا كانت النساء البيض يستفدن على وجه العموم من البياض، أو ما إذا كان البياض حيلة ماكرة لتقسيم النساء والحيلولة بين النساء البيض وبين تفهُّم مصالحهنَّ الحقيقية. جادلت بعض النسويات بأن التحيز الجنساني للذكور أكثر أساسية من النزعة العنصرية، بمعنى أن الهوية الجنسية أهم من الهوية العرقية في تحديد المنزلة الاجتماعية. مثلًا تجادل شولاميث فايرستون (1970) S. Firestone بأن النزعة العنصرية الموجودة بين النساء البيض شكلٌ من أشكال الزيف أو الوعي الزائف الذي لا يتمثل مصالحهن الحقيقية. وبالمثل تجادل ماري ديلي (1978) M. Daly بأن الاتهامات الموجهة للنسويات بالعنصرية تخدم أغراضًا بطريركية بأن تذكي الانقسامية بين النساء. وتبعًا لديلي، ينبغي

أن تنسحب النسويات من تحديدات الهوية بالعرق والقومية والإثنية، وهي تحديدات صنعها الذكور.

نسوياتٌ أخريات انتقدن هذه النظرة. تجادل مارغريت أ. سيمونز M. A. Simons (1979) بأن الدعوى القائلة إن التحيز الجنساني هو الأساس إنما تستهين بالاضطهاد العنصري وتطرح افتراضاتٍ غير صائبة مفادها أن التحيز الجنساني وحده يمكن أن يقدم تفسيرًا كافيًا لجرائم الإبادة الجماعية والحرب (مثلًا، أن الرجال البيض «يؤنثون» الرجال غير البيض أو اليهود). إن وجود صورة من صور التحيز الجنساني في كل مجتمعٍ لا يبرر التصور البطريركي الذي يعمم العلاقات بين الرجال جميعًا والنساء جميعًا في تحليلٍ واحد لا تمايز ولا تفاضل فيه. وفقًا لسيمونز، لا بد أن نفهم هوية النساء البيض من حيث البياض ومن حيث الأنوثة معًا. وأيضًا تجادل غلوريا جوزيف. (1981) Joseph بأن النساء البيض أدوات للنزعة العنصرية ومتبرعات بها في آنٍ واحد، وأن النسويات لا بد أن يعترفن بالوضع الاجتماعي للنساء البيض، ويتصدين له بوصفه قامعًا ومقموعًا معًا. والواقع أن جوزيف تؤكد أنه نظرًا إلى الامتيازات الواسعة للبياض، فإن المصلحة الذاتية الفورية للنساء البيض هي التمسك بالنزعة العنصرية. وتقترح أننا في حاجةٍ إلى استكشاف مفهوم «تفوق الأنثى البيضاء» تمامًا كتفوق الذكر الأبيض.

أما مقال أدريان ريتش A. Rich «خائن للحضارة: النسوية، العنصرية، كراهية النساء» Disloyal to Civilizaion: Feminism, Racism, Gynephobia (1979) فيجري استخدامه على نطاق واسع في مساقات دراسات المرأة، ويتناول هذه القضايا بطريقةٍ تتجه أساسًا إلى جمهورٍ من النسويات البيض. تطور ريتش في هذا المقال مفهوم «الأنا-وحدية البيضاء white solipsism» لكي تصف ممارسة إدراكية تتضمن أخذ منظور البيض كمنظورٍ كوني. وتجادل بأن «التعامي عن الألوان»، أو مثال تجاهل الهويات العنصرية، يقع في أحابيل الأنا-وحدية البيضاء؛ لأن المجتمع العنصري لا يملك منظورًا حقيقيًّا يتعامى عن الألوان ويمكن الأخذ به. أما مطالبة البيض بمنظورٍ يتعامى عن الألوان فإنها مطالبة لا تعمل إلا على إخفاء التحيز في تصوراتهم.

تطرح ريتش نقدًا عميق التبصر للتعامي عن الألوان، وعلى خلاف نسوياتٍ راديكالياتٍ أخريات، تعترف بمغزى عنصرية النساء البيض. على أي حال، تواصل ريتش طريقها لتضع التحيز الجنساني في مركز حياة النساء جميعًا، ولكي ترسم صورةً للنساء البيض بوصفهن أساسًا ضحايا للعنصرية ولسن فاعلات يساعدن في دعمها. تزعم ريتش أن النساء البيض لا يصنعن النزعة العنصرية، ولكنهن مدفوعات دفعًا إلى

خدمة المؤسسات العنصرية، وأن أولئك اللاتي يتصورن أنهن مستفيدات من العنصرية مخدوعات. في رأيها، النساء البيض يتلمظن غيظًا لأنهن بلا سلطة ولا قوة، وعنصريتهن متنفس لهذا الغيظ ضل طريقه. وهذه الرؤية مراجعة يسيرة لرؤية فايرستون. وفي تفسيرات ريتش، العبودية أدق وأحق من تفوق البيض في أن توصف بأنها مؤسسة بطريركية، وإلقاء اللوم على النساء البيض هو إعاقة لعملية تشكيل الروابط السياسية والوجدانية بين النساء البيض والنساء غير البيض. أما ما يبدو من حمايةٍ تسبغها البطريركية على بعض النساء البيض فإنها تهبط بمنزلتهن وتفرض عليهن الطفولية وقلة الحيلة؛ ومن ثم تكمن المصالح الحقيقية للنساء البيض في صنع التحالف مع النساء الأخريات، وليس مع الرجال. يوعز هذا التحليل بأن «بياض» النساء البيض ليس البتة هو ذاته «بياض» الرجال البيض.

وعلى النقيض من هذا، اقترحت مارلين فري (M. Frye (1983, 1992 أن النساء البيض لم يتملَّصن أبدًا من الامتياز العنصري على الرغم من قسوة التحيز الجنساني، وإنه لأحد ملامح هذا الامتياز العنصري أن النساء البيض أمامهنَّ الاختيار في أن يسمعن أو لا يسمعن — وفي أن يستجبن أو لا يستجبن — لمطالب النساء الملونات ونقودهن. تعمل العنصرية على توزيعٍ متفاوت للسلطة المعرفية العامة لإصدار أحكام وقرارات، منها على سبيل المثال الحكم بأن البيض غالبًا ما يفترضون أن لهم الحق في تقرير الهوية العرقية الحقيقية أو الدقيقة لكل فرد، وحين تجاهر النسويات البيض بأن النساء البيض أساسًا نساء، فإن هذا امتداد لما هو في جوهره امتياز البيض.

ينبغي على النسويات البيض، في رؤية فري ألا يكنَّ مخلصات للبياض؛ لأنه من الممكن تفهُّم أن النساء البيض يردن أن يُعامَلن ككائناتٍ آدمية، وغالبًا ما تأخذ نسويتهنَّ شكل السعي لتحقيق الاستحقاقات الكاملة «للأبيضية whiteliness» وهي ما تُعرفه فري بأنه منزلةٌ مشيدة اجتماعيًّا لتمنح الاستحقاقات والسلطة. مثلًا، مطلب المساواة يعني ضمنيًّا وعمليًّا مطلب المساواة مع الرجال البيض (مطلب المساواة مع أهل بورتوريكا مثلًا من الصعب أن يعني تحريرًا). أما مطلب المساواة مع الرجال البيض فهو بالضرورة مطلب تحقيق «الأبيضية»، وهي منزلة تعتمد في قوتها واستقلاليتها على بنياتٍ عرقية للعلاقات الاجتماعية. وكشأن ريتش وفايرستون، تحاج فري بأن التضامن مع الرجال البيض ليس في النهاية من مصلحة النساء البيض. لقد دفعت العنصرية بالرجال البيض إلى قمع وتقييد الحياة الجنسية للنساء البيض وقدراتهن الإنجابية من أجل ضمان توالد

سكان بيض «خلَّص». ولهذا يجب ألا نكون مخلصات للبياض وألا نتلقَّن ما لدينا من فروض «الأبيضية» للاستحقاقات وللسلطة.

ماذا يعني عمليًّا أن «نصبح غير مخلصات؟» بالنسبة إلى فري وريتش، من الواضح أنه لا يمكن أبدًا أن يعني شكلًا ما من أشكال التعامي عن اللون أو عن الفردية، وهذا لن يفعل إلا حجب امتياز البيض والمنظورات البيضاء المتضمنة. إذن، كيف يستطيع البيض أن يكنَّ غير مخلصات للبياض بينما يعترفن بمغزى هويتهنَّ العرقية الخاصة بهن.

(٢) المران على مناهضة العنصرية

ثمة مقاربة ليبرالية للإجابة عن هذا السؤال، تطورت في كتاب جوديث كاتز المنتمي للكلاسيكية الجديدة «الصحوة البيضاء: كتيب من أجل مران على مناهضة العنصرية» (Katz 1978). وهذا الكتاب تمثيل للمقاربة السيكولوجية الشعبية للنزعة المضادة للعنصرية، وهي مقاربة غالبًا ما تنشأ عن — وتهدف إلى أن تتلاءم مع — نوعيات الورش الداخلية التي تلتقي جماعات تنامت عن الشركات الأمريكية منذ ستينيات القرن العشرين، على الرغم من أن السياق الخاص بكاتز أقرب إلى أوساط الجامعات. كثيرةٌ هي الشركات التي اكتشفت أن العنصرية (في بعض الأحيان) تعوق الإنتاجية. ولهذا تم التعاقد مع استشاريين لإعادة تدريب وتوعية» موظفي الإدارة البيض. وبطبيعة الحال، هذا مجرد جانب من جمهور «المران على مناهضة العنصرية»، وثمة بعض الجامعات ومنظمات الحركات الاجتماعية جربت هذه المقاربة. على أن المواضع الاجتماعية المتعينة ومصادر التمويل الاقتصادي في حاجةٍ إلى أن توضع في الاعتبار حين تحليل مقاربات إعادة التثقيف والتعليم المستخدمة في ورش العمل المناهضة للعنصرية.

يعزو «الصحوة البيضاء» مسئولية واسعة النطاق عن العنصرية على كاهل البيض. وكاتز، مع ذلك شديدة الانتقاد لتثبيت الذنب على البيض؛ لأن هذا تقوقعٌ في الذات، وتشرح لنا كيف أن مثل هذه الانتقادات جعلتها تنتقل من جماعة التقاء البيض–السود إلى جماعاتٍ كلها من البيض. وكذلك تتجنب استخدام أناسٍ ملونين في إعادة تثقيف وتعليم البيض؛ لأنها كما تقول وجدت هذا يدفع البيض إلى التركيز على نوال القبول والغفران من مدربيهم غير البيض.

إن مواجهة العنصرية بفداحتها وعمقها مواجهة موجعة ومحبطة، كأن يفقد المرء إحساسه بالثقة بالنفس، بل وحب الذات. بَيد أن كاتز مع كل هذا ترفع لواء الأمل في أن

البيض يمكن أن يصبحوا مناهضين للعنصرية وأننا «قد نجد في نهاية المطاف راحة في حراكنا نحو التحرر» (vii, 1978). إن العنصرية تسبِّب المعاناة للبيض، تشمل مجامع نموهم الفكري والنفسي وتوصد عليهم أبواب «سجن نفسي يقعون كل يومٍ من أيام حياتهم ضحايا له ولقمعه إياهم» (١٩٧٨، ١٤). مثل هذه الدعاوى لا تفضي بطبيعة الحال إلى أن إيذاء العنصرية للبيض أسوأ من إيذائها للجماعات الأخرى أو مساوٍ له. وعبر صفحات الكتاب، تترسم صورة للعنصرية من حيث هي بشكلٍ ما الفاعل الأكبر ذو الأجندة الخاصة به، يمارس فعله بشكلٍ منفصل عن الناس البيض.

تأخذ هذه المشكلة مغزى مضاعفًا نظرًا إلى أن مناهضة العنصرية والمران الحساس صناعة نامية في شركات الولايات المتحدة الآن، وهي الشركات نفسها التي تواصل ثقافتها استخدام العنصرية والشوفونية الثقافية كذريعةٍ لدفع أجور أدنى كثيرًا للملونين عن طريق بخس قيمة عملهم الذي هو في واقع الأمر ذو قيمة مضاهية أو لعله عملٌ أشق. لا تشير كاتز إلى الاستغلال أو إلى الحاجة لإعادة توزيع الموارد، وبدلًا من هذا تعالج العنصرية كمرضٍ نفسي يمكن مداواته من خلال تعديل السلوك. وعلى الرغم من أن العنصرية بلا جدالٍ توهن من عزائم البيض بطرقٍ عديدة، فلن نستطيع أبدًا استجلاء ما يعوزنا فعله للتغلب عليها من دون تحليل لهذا الذي يستفيد من العنصرية ويعمل على إذكائها.

على أي حال، يقوم كتاب «الصحوة البيضاء» بتطوير فعَّال لعملياتٍ يمكن أن تسمح بالاستكشاف الجماعي للوعي العنصري الأبيض والتفكير النقدي فيه. إنه يبني على معرفة البيض أنفسهم الضمنية بالعنصرية، وبالتالي يزكي التفكر في شأنها، يعزز ثقة البيض في قدرتهم الخاصة على الفعل وعلى مواجهة مقاديرهم، وبشكلٍ معين حقًا يقر بأرجحية استجابات البيض الانفعالية من قبيل الغضب والشعور بالذنب والمقاومة، من دون النظر إليها كمؤشرٍ دالٍّ على عنصريةٍ لا يمكن التغلب عليها. وبدلًا من هذا، يعمل على تطوير عمليات المجموعة والبيئات الداعمة التي يمكنها بث هذه الاستجابات الانفعالية، والعمل من خلالها والتعالي عليها. ولديَّ على أبسط الفروض تقارير تحكي أن هذا الكتاب جرى استخدامه بشكلٍ فعال في سياقات التنظيم السياسي لتلقين البيض مبادئ استكشاف الطبقات العديدة للعنصرية وفرضيات تفوقهم وسيادتهم الكامنة في صلب تفاعلاتهم، والتأمل فيها.

ثمة نقطة ضعف ملحوظة في كتاب «الصحوة البيضاء» وهي أنه لا يطرح هويةً بيضاء تحولية جوهرية. تجادل كاتز ضد إحلال البياض محل الهويات الإثنية على أساس

أن هذا يلقي ظلال العتمة على التنظيم المُعَرْقن للتفوق الأبيض؛ وبالتالي تستمسك بالحاجة إلى تحديد الذات بأنها بيضاء. بَيد أن البياض يتقرر في كتاب «الصحوة البيضاء» كمحض هوية لامتيازٍ غير عادل قائم على تفوق البياض، وأنه على خلاف الهويات الإثنية ليس له مضمون ثقافي جوهري آخر. المرحلة الخامسة من عملية المران تسمى «العنصرية الفردية: معنى البياض»، والهدف الأول المدرَك هو مساعدة المشاركين على «استكشاف ثقافتهم البيضاء وتطوير مغزى للتطابق الإيجابي مع بياضهم» (١٣٥، ١٩٧٨). غير أن الورش في هذه المرحلة لا تناقش إلا الرفاهيات والامتيازات المقترنة بالبياض، ومن بين الاتجاهات التي تيسِّر هذا ما هو آتٍ:

> ينبغي أن تساعد الجماعة على تعيين ما هو إيجابي في كون الإنسان أبيض. من الضروري بالنسبة إليهم أن يشعروا شعورًا طيبًا تجاه أنفسهم كأناسٍ بيض. كثيرًا ما أنكر البيض بياضهم لأنهم يشعرون أن كون المرء أبيضَ أمرٌ سلبي (Katz 1979, 145).

على أن الكتاب لا يقدم أي عونٍ في تحديد ما يمكن أن تكونه تلك الجوانب الإيجابية. وبالنظر إلى سياقه، لا بد أن يجد القراء صعوبةً في أن يخمنوا كيف يمكن أن تطرح كاتز تحديدًا موضوعيًّا للبياض، اللهم إلا في حدود العنصرية والامتياز غير العادل.

في العام ١٩٩٢م، إبَّان الاحتفال بمرور أربعة قرون على فتح كولومبوس، شاركتُ في سيراكوزا مع المنتدى الإيطالي الأمريكي المحلي المناصر في مساجلةٍ عامة حول المعاني السياسية لذكرى كولومبوس. وزعموا أن الأمريكيين ذوي الأصول الإيطالية يعانون من تمييزٍ مكثَّف ومتواصل في هذا البلد، وأن الاحتفال بذكرى كولومبوس بالغ الأهمية لأنه تصعيدٌ لكبرياء هذا المجتمع المحلي وغرس للاعتراف بالإسهامات المهمة التي قام بها الإيطاليون. وأنا أوافق على توصيفهم للموقف والحاجة إلى رموزٍ ثقافية إيجابية. بَيد أني أتساءل: لماذا لا تكون الرموز المستخدمة ليوناردو دافينشي ومايكل أنجلو أو حتى ماريو كومو بدلًا من رجلٍ مسئول عن جرائم إبادة جماعية عابرة للقارات واستعباد لسكان أمريكا الأصليين؟ لدى الإيطاليين ثروة خاصة من قادة الثقافة المستحقين للإعجاب؛ لذا أجد إصرار المنتدى المستمر على الاحتفال بكولومبوس يوعز إليَّ بأن المرمى أكثر من مجرد تحقيق المساواة للجماعة.

إذا كان للهوية البيضاء أن تتحول، فإنها في حاجةٍ إلى ما يفوق إعادة البناء الجوهرية، بما فيه من مراجعةٍ للسرديات التاريخية والمرتكزات الثقافية. الجزءان التاليان حول محاولتين أحدث لإحداث التحول في البياض، وكلٌّ منهما له اشتباك مع المقاربة الليبرالية.

(٣) ناكثو البياض

في جريدة «ناكث العرق: جريدة حركة المحو[٩]* الجديدة»: Race Traitor: A Journal of the New Abolitionism يمكن أن نجد المواقف الأكثر راديكالية التي ظهرت في السنوات الأخيرة لمناهضة العنصرية البيضاء. خلقت الجريدة فضاء، يمكن أن يتشارك فيه الراديكاليون البيض مع الملونين وتنتشر الأفكار واسترجاعها ونقدها، ويساعدون في تعليم أنفسهم وقرائهم التاريخ «الحقيقي» للحرب الأهلية والميراث المهدر لمقاومة البيض للعنصرية. يمكنهم أيضًا تطوير تحليلاتهم النقدية لظواهر اجتماعية راهنة، من قبيل التعددية الثقافية وتزايد حالات العبور التحويلي[١٠]* بين الشباب البيض.

محررَا الجريدة نويل إغناتيف وجون غارفي مناهضان للرأسمالية، ويؤمنان بأننا يجب أن نرحب بدعوى نزع السلاح. ولعل أفضل تصنيف لسياستهما هو الفوضوية التحررية، وهذه لها جرائد فوضوية أخرى كثيرًا ما تعيد نشر مواد من جريدة «ناكث العرق» أو تشير إليها. يستبسل المحرران من أجل منظورٍ سياسي قوي للطبقة العاملة، وقد تمكنا من تطوير احتواء الطبقة في صفوف كتاب الجريدة، وهذه خاصية نادرًا ما تتصف بها جرائد يسارية من أي نوع. وبشكلٍ مثير للاهتمام، قليلًا ما بذلا الجهد لصنع التحالف بين النسويين أو النشطاء المثليين؛ ربما لأنهما يريان هذه المسائل غير ذات اتصال مركزي بتفوق البيض. وهذا ما نتج عن تحليلٍ يتواتر بانتظامٍ في الجريدة مفاده أن «تفوق البيض» كان إلى حدٍّ كبير أيديولوجيا استخدمها الأثرياء والأقوياء لخداع البيض الفقراء، فيجعلون ولاءهم للعرق أقوى من ولائهم للطبقة، وهكذا يعمونهم عن مصالحهم الخاصة. وعلى أي حال، يمكن كما رأينا اصطناع حالة مماثلة بالنسبة إلى النساء البيض وكذلك بالنسبة إلى المثليين البيض.

أكثر الجوانب أهمية في هذه المقاربة هو مجاهرتها بأن البيض بؤرتها. وعلى خلاف منشوراتٍ يسارية أخرى تسعى إلى تنمية جماعات متعددة الأعراق، تبدو جريدة «ناكث العرق» مؤمنة بالاحتياج إلى شبكة عمل سياسية للناكثين البيض من أجل التركيز على استرجاع التاريخ الأبيض المضاد للعنصرية، وتعميق تحليل البياض والعنصرية، وتشجيع

الاتجاه المحدود لكن النامي بين الشباب البيض للتمرد ضد التراتبيات الثقافية العنصرية وفرض التفرقة العنصرية. ولننظر إلى تقرير المحررين عن موضوع الخبر التالي:

> وفقًا للتقارير الصحافية وتقارير مراسلينا، تبدو على العرق الأبيض معالم التشظي في المناطق الريفية في غرب الوسط. العديد من طالبات مدرسة نورث نيوتن العليا بالقرب من موروكو بإنديانا، من المستجدات والقدامى، اللاتي يطلقن على أنفسهن جماعة «حرة في أن أكون أنا»، شرعن أخيرًا في جدْل شعورهن في كتلةٍ من ضفائر وارتداء سراويل الجينز الفضفاضة والأحذية العسكرية ذات الرقاب. إنه طراز الزي المقترن بثقافة الهيب هوب. أما موروكو فهي مجتمع محلي في مزرعةٍ صغيرة تبعد سبعين ميلًا جنوب شيكاغو، ومن بين ثمانمائة وخمسين طالبًا وطالبة بالمدرسة ثمة اثنان من السود. البيض في البلدة اتهموا الجماعة بأنها «تفعل فعل السود»، وكان رد فعل الطلبة الذكور بإطلاق أسماء عليهن والبصق في جوههن، ولكمهن ودفعهن إلى الخزانات، وتهديدهن بالمزيد من العنف. ومنذ أواسط شهر نوفمبر رُحن يتلقين تهديدات بالقتل وتخويفًا بالقنابل واجتماعًا حاشدًا لكو كلوكس كلان بالمدرسة. وقال أحد الطلاب الذكور البالغ من العمر ستة عشر عامًا: «هذا مجتمع محلي للبيض. وإذا كن لا يرغبن في أن يكنَّ بيضًا، فعليهنَّ أن يرحلن» (Ignatiev and Garvey 1996, flyleaf).

لم يقتصر الأمر على أن تواجه الطالبات معارضةً عنيفةً، بل إن إدارة المدرسة أوقفت قيدهنَّ بحجة «انتهاكاتهن للزي المدرسي». حظي هذا المثال بتغطيةٍ إعلامية واسعة في برنامج المنوعات «ويليام مونتل شو». ومن الواضح أنه نوعٌ من التمرد التلقائي الذي «ينطلق في وجهك»، وهو ما تصبو جريدة «ناكث العرق» إلى تشجيعه، وكان تعليق المحررين: «تكشف هذه الحادثة عن القوة الهائلة لثقافة العبور المحلي في تقويض تضامن البيض وسلطة الذكور معًا.»

من المهم أن نتفهَّم لماذا وجدت جريدة «ناكث العرق» أن حدثًا من هذا النوع باعث للأمل على هذا النحو، بدلًا من أن تنظر إلى أحداث أكثر شيوعًا وبالقطع داجنة أكثر، ينظمها البيض المناهضون للعنصرية في حرم الجامعات ودعم البيض لجهودٍ سياسية في هذا الصدد من قبيل حملة إطلاق سراح موميا أبو-جمال.[١١*] والحملات الاتحادية،

والمسيرات في ذكرى مارتن لوثر كنغ. يختلف ما حدث في موروكو بإنديانا عن هذه الأحداث في أنه كان تمردًا تلقائيًّا (والتلقائية هي ما يحلم به كل فوضوي) ينطوي على رفضٍ للهوية البيضاء.

حجر الزاوية في موقف جريدة «ناكث العرق»، هو «ألا نقبل بأقل من محو عزم العرق الأبيض على وضع أسس انطلاقة جديدة» (١٩٩٦، ٢). والشعار الرئيسي للجريدة هو «خيانة البياض إخلاص للإنسانية» (١٩٩٦، ١٠). إن البيض في حاجةٍ إلى تحدي «سلسلة العمليات المألوفة» لـ «المؤسسات التي تعيد إنتاج العرق كمقولةٍ اجتماعية»[١٢] يجادل المحرران، على طريقة ما يقوله فوكو في بعض الأحيان، بأن البياض يتحول إلى شيءٍ واقعي من خلال الممارسات الاجتماعية التي تحدث في التفاعلات الاجتماعية اليومية التي لا حصر لها، وأن هذه العملية تمارس فعلها فقط؛ لأنها تفترض أن الناس الذين يخططون لأمر البياض سوف يقومون بدورهم وفقًا للقواعد، «على أن قواعد المنتدى إذا خرقها عددٌ كافٍ من أولئك الذين يبدون بيضًا» فإن شيئًا كهذا، على سبيل المثال، «يجعل الشرطة تتشكك في قدرتها على التعرف على الشخص الأبيض»، وهذا يمكن أن يعرقل الآلية بجملتها، وقد ينمحي البياض (١٣، ١٩٩٦). ما هو عدد المنشقين البيض الذي يتطلبه مثل هذا؟ بالنسبة إلى فريجينا يكفيها جون براون واحد — على خلفيةٍ من مقاومة العبيد (١٣، ١٩٩٦). كانت فعلته «حلقة من سلسلةٍ من الأحداث تضمنت أفعالًا وردود فعل متبادلة تجاوز مداها ما يمكن أن يتوقعه أي شخص — حتى اندلعت الحرب (١٣، ١٩٩٦)». هكذا، مع إصرار الملونين على المقاومة، قد تكون أفعال البيض في خيانة العرق هي كل المطلوب لإشعال حرب أهيلة، وهي ما يمكن أن تكون في هذه المرة حربًا ثورية أيضًا.

من الواضح أن مثل هذا التفكير الاستراتيجي يمثِّل رجعَ الصدى لحساسيات ما بعد الحداثة لدن الشباب الراديكالي الآن، وفيما أعتقد يفسِّر جانبًا من جوانب الاهتمام المتزايد بالنظريات الفوضوية في التغير الاجتماعي. هذا يعني أن ما بعد الحداثة والفوضوية، كليهما، يقدمان تبريرًا نظريًّا للاعتقاد الراهن بأن «حروب المواقف» من الطراز القديم الذي يتخذ شكل المواجهة بين فريقين ميئوس منها في تغيير تضاريس القوة الرأسمالية، حيث إن مصادر هذه القوة ذاتها لا تتمتع بأي شكلٍ من أشكال الثبات، سواء من حيث مركزها أو من حيث توزيعها الجغرافي. ويمكن أن نأمل في أن تكون أحداث كافية على

شاكلة حدث موروكو، هي المحفز الذي نحتاج إليه، في موقفٍ لا يمكن فيه رسم خريطة للقوة السياسية، وتوجد القوة الاقتصادية من دون قاعدةٍ تنظيمية راسخة، ولا تتميز العلاقات السببية بين السياسة والاقتصاد والثقافة بأي ثبات.

ولكن ما هي الأنماط الأخرى من خيانة الأبيض التي يمكن أن ينخرط فيها المرء الآن؟ يرفض الأفراد البيض في حركة الحقوق المدنية تضامن البيض وفقًا لقوانين جيم كرو، جلسوا لتناول الغداء في مواجهة الأمريكان الأفارقة، وركبوا في مؤخرة الحافلة، وساروا في معارضةٍ مفتوحة لمجتمعاتهم المحلية. كانت هذه بلا ريب أفعالًا سياسية من أفعال الخيانة الاجتماعية. وقد استفزت ردود فعل عنيفة تماثل في وحشيتها ردود الفعل التي يعاني منها السود أنفسهم. وفي غياب حركة اجتماعية من هذا القبيل، ثمة أفعال أخرى يمكن أن يتَّخذها البيض قد لا تكون درامية هكذا، لكنها تبعث رسائل مماثلة، من قبيل ارتداء ملابس كالأزياء التي اختارتها جماعة «حرة في أن أكون أنا» في موروكو، أو في اختيار المدارس والأحياء السكنية، وأفعال أصحاب العقارات وغيرها من الخدمات والأعمال. على أي حال، قليلًا ما يمكن التنبؤ بمعانٍ مثل هذه الأفعال خارج سياق حركة سياسية واسعة الانتشار إعلاميًّا، بل ويمكن أن تكون لها نتائج غير متوقعة وضارة، كما يحدث عند اختيار حي أقلية من البيض تساعد فعلًا في تجميله وترميمه. وفي حالة موروكو، تعرض واحدٌ من الطالبين الأسودين للتهديد والتحرش، وهاجم رجلان من البيض أمه حين كانت تتسوق في المدينة وأوسعاها ضربًا. هكذا واجهت الأسرتان السوداوان في المدرسة الجانب الأكبر من العنف، وهما أسرتان لم يستشرهما أحدٌ وربما لم تستعدا للهجوم. وإذ نفتقد التحكم الشامل في مدلولات وآثار أفعالنا، ومع غياب حركة سياسية لـ «خيانة الأبيض» تتمتع بالانتشار الإعلامي الواسع ويمكنها تداول المعاني، تظل النتائج الفعلية لأفعال الأفراد غير مؤكدة.

وعلى أي حال، تظل المشكلة الكبرى في اقتراح جريدة «ناكث العرق» هي أن البيض، بمعنًى ما له أهميته، لا يستطيعون التنكر للبياض. ومظهر المرء من حيث هو أبيض، يمارس فعله في منحه الامتياز بسبلٍ عديدة لها أهميتها، والمجاهرة بالخيانة لا تجعل البيض غير حاملين لتلك الامتيازات حتى لو بذلوا الجهد الجهيد لتجنبها. وفي مقالةٍ كتبها إدوارد إ. بيبلز للجريدة، نجده يعاود تفسير حادثة صغيرة حدثت له أمام حامل لعرض الصحف في ريتشموند العام ١٩٧٦م. حين أراد أن يبتاع جريدةً من جرائد الأمريكيين الأفارقة، نظرت إليه البائعة البيضاء وراحت تشرح له: «أنت لست في حاجةٍ إلى هذه

الجريدة، إنها جريدة ملونين.» فكان أن رد عليها بيبلز بصوتٍ عالٍ بما يكفي ليسمعه آخرون في المحل: «لا بد أنك تفكرين في أنني أبيض!» وهو يشرح ما حدث بعد ذلك:

> بُهتت البائعة، ولكن في غضون ثوانٍ معدودة كانت قد أدركت أن هذه الكلمات البسيطة تمثل فعلًا عميقًا من أفعال الفتنة العنصرية. لقد غدرتُ بـ «عرقها الأبيض» كريم المحتد ... هاجت البائعة وماجت. لكن كان من الواضح أنها عجزت عن التصرف إزاء هذا الغدار. (مقتبسة في Ignatiev and Garvey 1996, 82)

لا يخامرني شكٌّ في أن هذه الفعلة في الجنوب مثَّلت فتنة عميقة. ولكن مثل هذه الممارسة لا يمكنها أن تستبعد تمامًا عملية الامتياز الأبيض، للأسباب التي سبق ذكرها. وبعض البيض «الغدارين»، أصحاب الامتيازات البيض التي لا تزال تمارس فعلها إلى حدٍّ كبير، قد يشعرون حينئذٍ بأن من حقهم فك الارتباط بالبياض من دون الشعور بأي صلةٍ بالمسئولية عن فظائع العنصرية البيضاء في الماضي، أو ربما يعتبرون المجاهرة بأنهم «ليسوا بيضًا» حلًّا كافيًا للعنصرية من دون هموم الفعل النظامي أو الجماعي. وقد يصل هذا الموقف إلى نهايةٍ غير مريحة مماثلة لاتجاه «التعامي عن اللون» الذي يتظاهر بتجاهل هوية المرء الخاصة به البيضاء ويرفض تحمل المسئولية.

ترتبط هذه المخاوف بملمحٍ آخر من الملامح التي أجدها في جريدة «ناكث العرق»، ألا وهو الميل إلى التأكيد على أن الأغلبية العظمى من البيض لم ترتكب أعمال العنف العنصري (انظر؛ مثلًا ١٦–١٧). طور الكاتبان استراتيجيةً بلاغية مقصدها تزكية عدم الارتباط وعدم التوحد بين البيض (خصوصًا من الطبقة العاملة) وبين المؤسسات العنصرية، في الواقع يعني هذا أن نقول: «ليس هذا هو تاريخك الحقيقي، فلماذا تدافع عنه؟» من ناحية، تقوم هذه الاستراتيجية على روايةٍ لتاريخ الجنوب أدق من الرواية التي تعلمتها أنا نفسي في صفوف المدرسة: لم يخبرني أحدٌ البتة بأن هناك عددًا كبيرًا من البيض الفارين والمنشقين إبان الحرب الأهلية. في أوساط البيض في الجنوب، كان القول الشائع خلال حركة الحقوق المدنية أن البيض الذين انشقوا عن التضامن العنصري وناصروا «غوغائية–الرعاع»، أمثال الدكتور مارتن لوثر كنغ، كانوا شماليين (من اليانكي!) بالإضافة إلى اليهود. إن المراجعة الدقيقة للتاريخ الأبيض يمكن أن تكون استنارةً وتشجيعًا للبيض ذوي التوجهات المناهضة للعنصرية.

غير أن ثمة خطرًا في فك ارتباط العمال البيض بماضي العنف العنصري: بعض العمال البيض شاركوا فعلًا في مثل هذا العنف. ومع الطبيعة السرية لنشاط كو كلوكس كلان، من الصعب معرفة عددهم. أمَّا الحكم انطلاقًا من البلاغات العامة الموثقة ومحافل الإعدام خارج نطاق القانون، كما هو الأمر حين يصف دوبويس بأسفٍ بالغ تمرير أصبع سوداء مقطوعة معروضة على الجمهور حين كان في طريقه للعمل في أطلانطا، فعلينا أن نستنتج، كما فعل سكان ألمانيا إبَّان فترة الحكم النازي، أن الناس البيض من الطبقة العاملة في الجنوب وفي كل مكانٍ كانوا يعرفون عن الفظائع ويوافقون عليها إلى حدٍّ كبير.

قبيل أن يتوفى جدي أنا، اكتشفت أنه في شبابه شارك في أعمال عنف كلان،[١٣*] كان مزارعًا بالمشاركة، شبه أميٍّ، عاش فقيرًا ومات فقيرًا، عمل بالسخرة لحساب الأثرياء الذين كان يعمل عندهم، ولكن أيضًا أعتقد أن إحساسه بالتفوق الأبيض لا بد قد أعانه على الخروج بثقةٍ بالنفس استغرقتها عودته للدراسة وهو بالغ لكي يتعلم القراءة والكتابة والحساب بما يكفي لتطوير مهاراته الوظيفية؛ لذلك فعلى الرغم من أنني مثل إغناتيف وغارفي أعتقد بإمكانية بناء حجة مفادها أنه ليس من المصلحة الاقتصادية الشاملة لفقراء البيض التمسك بالنزعة العنصرية (قطعًا، حين نأخذ أكثر من جيلٍ واحد في الاعتبار). فأحسب أن هذين الكاتبين قد نحَّوا جانبًا مسألة الجرم الأخلاقي وعلاقتها بالهوية الاجتماعية، يكتب غارفي قائلًا: «إنها عقيدتنا ... غالبية من يسمون بالبيض في هذا البلد ليسوا ملتزمين بالتفوق الأبيض لا بعمقٍ ولا عن وعي، كمعظم بني البشر في أغلب الأمكنة والأزمنة، سوف يفعلون الشيء الصحيح. إن كان هذا موائمًا». بيدَ أن التمسك بالتفوق الأبيض قد يكون عميقًا لأنه غير واعٍ. إن البنيات الجماعية لتشكيل الهوية ضرورية لخلق الإحساس الإيجابي بالذات — الذات القادرة على أن تكون محبوبة — وإذا كانت تستدعي العنصرية، فإن تصحيح التوازن هنا لن يكون إلا عن طريق خلق بنياتٍ جديدة لتشكيل الهوية، ويبدو أن العنصرية لها رواسب عميقة في نفوس البيض وتتخلق بعمليةٍ تتجدد كل يوم.

وهكذا، فإن مسألة المواءمة نفتقدها للأسف في هذه النقطة. وربما يكون إغناتيف على صواب، فيما يتعلق بالأفعال العنصرية التي يتم تحديدها بشكلٍ واضح على أنها مرتكبة عن نيةٍ ووعي. بَيد أن هذا التصور يمكن أن يتعايش مع فكرةٍ مفادها أن إحساس الناس البيض بكينونتهم في العالم، وخصوصًا في هذا البلد، يعتمد اعتمادًا عميقًا على التفوق الأبيض. وهذا الاعتماد بدَوره قد يقوم في الأعم الأغلب لأنهم هم أنفسهم تحديدًا

مقموعون؛ معنى ذلك أن علاقات المهاجرين كانت شديدة التواضع وخلوًا من أي مصادر ثقافية أخرى يمكن من خلالها تحديد معنًى للاستحقاق. قد يكون التفوق الأبيض هو كل ما يمكن أن يتمسك به البيض الفقراء. كي يحتفظوا بمغزًى لحب الذات، وصميم جينالوجيا البياض كانت منذ بدايتها متشابكة مع تراتبيةٍ هرمية عنصرية، يمكن أن نجدها في كل سرديةٍ ثقافية كبرى من كريستوفر كولومبوس إلى المصير البيِّن وصولًا إلى سباق غزو الفضاء وثورة الحاسوب. كثيرًا ما يكون البقاء في الطليعة غير مُوَاتٍ، فأن تظل في «المقدمة» يتطلب حروبًا وتضحيةً جسيمة. ومع ذلك يظل الناس دائمًا يتعقبونه، تحديدًا لأنه ضروري من أجل إمكانية حب-الذات، هكذا نجد المأزق ها هنا: لا بد أن نبلغ بالقصة الكاملة للعنصرية البيضاء بكل تعقيدها، ولا يمكن فك أضابير هذا التعقيد من خلال التحليل الطبقي الذي يعزل الذنب وكأنه مقتصر على الأغنياء. غير أن مواجهة واقع الجريرة الأخلاقية للبيض يهدد صميم قدرتهم على التمسك بالأخلاقية الآن؛ لأنه يهدد قدرتهم على تصور أنفسهم كأصحاب علاقات اجتماعية مترابطة بماضٍ وبمستقبل يمكن أن يشعر كل فردٍ بأنه مشدود إليه.

ربما كانت عناية جريدة «ناكث العرق» بثقافة العبور التحويلي مدفوعة بهذا الهمِّ، على أمل أن تستطيع هوية ثقافية «مختلطة» أن تحل محل البياض؛ وبالتالي تتفادى ميراثه الأخلاقي. وإنها لمفارقةٌ في أن «ناكث العرق» متفائلة كثيرًا بشأن ثقافة العبور التحويلي، والمساهمين فيها ينتقدون كل متغيرات التعددية الثقافية؛ وذلك لأسبابٍ عديدة من بينها أنها تنحو نحو الحديث عن القمع والاضطهاد من دون أن تسمي أيًّا من القامعين. يعترف المحرران بأن «الترحيب بالاستعارة من ثقافة السود لا يعادل خيانة العرق». غير أنهما يؤوِّلان التزايد في العبور التحويلي الأبيض بأنه يشير إلى تشظي التفوق الأبيض. وعلى هذا المستوى يزعم فيل روبيو Phil Rubio أن الاندماج الثقافي الأبيض ... هو بالفعل شكل من أشكال اليقظة السياسية (في Ignatiev and Garvey 1996, 161).

إن هذا الموقف ينتزع الشكية من صدور بعض القراء الملونين الذين تنشر الجريدة انتقاداتهم، عبَّر سالم واشنطون S. Washington وبول غارون P. Garon، كلاهما، عن قلقهما من الرومانسية التي صيغت بها أمثلة ناكثي العرق. وأشار واشنطون إلى أن الفنانين السود تتواصل «معاناتهم من خلال تضاؤل فرص الدخول إلى وسائل الإنتاج الثقافي والتحكم فيها (Ignatiev and Garvey 1996, 166). ولن ينصلح هذا بمجرد تقدير تأثير السود على الثقافة السائدة والاعتراف به. وبالمثل يشدد غارون على أن النتائج الاقتصادية المألوفة للعبور التحويلي هي أن يزداد العازفون البيض ثراءً وتتضاءل فرص

العازفين السود في مجرد كسب قوتهم. وأيضًا يطعن غارون (وليس هذا بالضرورة هو موقف روبيو) في الرأي القائل إن الموسيقى لن تفقد عنصرًا جوهريًّا حين يقوم العازفون البيض بعزف البلوز،[١٤*] السياق يؤثر في المعنى الذي لا يتجزأ، وفي رأي غارون العرق ملمح ساكن في السياق الموسيقي.

هذه المسألة تُلقي الضوءَ على الصعوبات في تحويل الأبيض. فمتى يتلاشى التعالي على الشوفونية الثقافية في خضم الاستيلاء الثقافي؟ في المجتمع الاستهلاكي على وجه الخصوص لب امتياز البيض هو القدرة على استهلاك أي شيءٍ وأي شخصٍ بأي طريقة، والرغبة في العبور التحويلي في حدِّ ذاتها لها حدود مشتركة مع الرغبة الاستعمارية في الاستيلاء وصولًا إلى حصار الذات الاجتماعية.

أحيانًا تقدم الموسيقى المعاصرة نموذجًا مثاليًّا للعولمة، فسرعان ما يتم الاستعارة منها وفي اتجاهاتٍ متعددة، حتى إن مفاهيم «الأصل» و«الهوية»، وكذلك «الملكية الفكرية» تفقد وضوح معناها. وليس يعني هذا أن صناعة الثقافة تعلو على التراتبيات الهرمية في الاقتصاد السياسي الكائن، والأصول المهجنة للأشكال الثقافية لا ينجم عنها توزيع مناظر للنجاح الاقتصادي. وعلى أي حال، حين نحاول التغلب على التوزيع غير العادل للموارد المالية أو فرص الدخول في مجال الإنتاج الثقافي، فليس من الواقعية افتراض تفرقة عنصرية ذاتية تنمُّ عن إرادةٍ حرة، أو مثلًا أن البيض سوف يتمسكون بالموسيقى البيضاء. إن الأصول المهجنة؛ وبالتالي العبور التحويلي، قوة لا يمكن إيقافها. والعنصرية، بشكلٍ عام، لم تعمل على إبطاء التهجين الثقافي. وهذا يعني أن التهجين الثقافي ليس علة كافية لمناهضة العنصرية ولا حتى مؤشرًا ضروريًّا عليها.

ولكي نحلل التضمنات السياسية لثقافة العبور التحويلي، قد يكون مفيدًا أن نستخدم تحليل سارتر للنظرة ودورها في العلاقات الاجتماعية. وفقًا لسارتر، في نظرة الآخر نحن ندرك الوعي الذاتي للآخر؛ وهذا يعني أن الحياة الجوانية للآخر مماثلة للحياة الجوانية الخاصة بنا. وندرك أيضًا وجودنا-للآخرين، أو ما لنا من معنى وقيمة في عيون الآخر. وكما جادل لويس غوردان أخيرًا في كتابه الشائق «سوء النية والعنصرية المناهضة للسود» Bad Faith and Antiblack Racism، تستند العنصرية البيضاء بشكلٍ عام على حاجة البيض إلى تشتيت نظرة الآخر الأسود ورغبتهم في هذا. إنها نظرة تكشف عن الذنب والإدانة والانحطاط الخلقي (Gordon 1995، وخصوصًا الفصل ١٤). وإذا كانت العنصرية محاولة لتشتيت النظرة السوداء، فما هو العبور التحويلي إذن؟

كان سارتر مشهورًا بتشاؤمه بشأن المساواة الممكنة في العلاقات الإنسانية. وقد عرض لخيارين يمكن الأخذ بهما حيال الآخر. الأول يتضمن محاولة للعلو على تعالي الآخر، أو سلب الحرية الخاصة بالآخر، لا سيما الحرية في إصدار الحكم وفي القيمة. وهذا النمط مميز للكراهية وللسادية. وينطوي النمط الثاني على محاولةٍ للاندماج في تعالي الآخر؛ وهذا يعني أن يكون لك حب الآخر. بَيد أنك في حلٍّ من اختياراته، وتلك هي مفارقة الحب: نحن نريد الآخر ليحبنا بطريقةٍ تكون مطلقة ثابتة موثوقًا بها، ولكننا نريد أن يكون حبه معطًى بحريةٍ من دون إجبار. ومن ثم نريد أن يكون الحب لا مشروطًا ومشروطًا في آنٍ واحد. يضع سارتر تشخيصًا لهذا بأنه الرغبة في إدماج حرية الآخر داخلي، حتى إن احتياجاتي ورغباتي تظل في المركز ويوجد الآخر فقط كجزءٍ من عالمي المرتب من دون استقلالٍ ذاتي حقيقي.

ربما تقع محاولات البيض للاستيلاء على ثقافة السود في هذا التصنيف، من حيث هي استراتيجية لا تبحث عن تشتيت نظرة السود أو قمعها في خواء الخضوع وبدلًا من هذا تبحث عن دمج نظرة السود في داخل ذات الأنا. بعبارةٍ أخرى، محاولات البيض لاستيعاب السواد استيعابًا كاملًا قد تكون مدفوعة بالرغبة في جعل نظرة السود — أو ذاتية السود وهي ما تدلُّ عليه النظرة — تنعم بسلامٍ داخلي وبالتالي لا تمثل تهديدًا للأنا. إن الاعتراف باختلافٍ غير قابل للرد، اختلاف يحاول العبور التحويلي أن يتغلب عليه، قد يتمسك بنقطة الافتراق الخاصة بالآخر، فضاء الحكم المستقل الخاص بالآخر، وبالتالي إمكانية الاعتراف المتبادل حقًّا بالذاتية الكاملة.

لا يتطلب مثل هذا التحليل رفضًا بالجملة للعبور التحويلي، بيد أنه ينصح بالتدقيق الحذر في مواقف العبور التحويلي التي ستسعى لمحو الفارق. وثمة مثال لمثل هذه المواقف، في واحدٍ عرضَّه غارون لمنظار النقد، وهو النظرة القائلة إن أنغام البلوز شكل ثقافي عابر للأعراق، سهل المنال على مستوى العالم. ثمة عدم ارتياح وتخوف بشأن ما يمكن أن تدل عليه التعبيرات عن معاناة السود خصوصًا بالنسبة إلى مستمعين بيض، وربما كان هذا هو الدافع إلى إنكار أن أنغام البلوز من خصوصيات السود، بمعية الحجة القائلة إن المعاناة مطروحة عبر الأعراق. ليست المعاناة العمومية اتهامًا. أما معاناة السود فهي اتهام صريح، بمجرد الإشارة إلى تاريخهم. ومن ثم، فإن إدماج البلوز كشكلٍ ثقافي ملائم للحياة الأمريكية المعيشة من دون خصوصية عرقية يفيد في تشتيت معنى تعيين البلوز بأنها سوداء ... المعنى بالنسبة إلى البيض. وليس يفضي هذا إلى أن البيض المناهضين

للعنصرية ينبغي ألا يطربوا أبدًا لأنغام البلوز، أو أنهم لا يستطيعون تطوير أشكال جديدة من البلوز. بَيد أن سواد البلوز أو على الأقل أصول نشأتها الثقافية، لا يجوز رفضه باعتباره غير ذي صلة.

(٤) تقاليد جديدة في ولاية ميسيسبي

إذا كانت المشكلة الرئيسية مع كتاب كاتز «الصحوة البيضاء» هي افتقاده سياقًا اجتماعيًّا وتاريخيًّا أو تحليلًا طبقيًّا، فإن جريدة «ناكث العرق» تتقدم بتحليلٍ طبقي من دون العناية الكافية بالعمليات الثقافية لتشكيل الهوية. والمثال الأخير للأبيض المضاد للعنصرية الذي سوف أناقشه هنا جاء بصورةٍ واعية أكثر ليحتل موضعه في سياقٍ معين ويهدف إلى تحويل الفهم الذاتي عند البيض.

توعز نتائج دراسة فرانكنبرغ الإثنوجرافية للنساء البيض أن البياض بالنسبة إلى البيض هوية عنصرية غير مرئية (Frankenberg 1993). وبالمثل تجادل كاتز بأن المهمة الأولى لنزعة مناهضة العنصرية بالنسبة إلى البيض هي أن يصلوا إلى فهم أنهم بيض. ولكن في المكان الذي شببت فيه عن الطوق كان البياض هوية عرقية جوهرية، امتيازاتها السياسية معروفة جيدًا وفي الأعم الأغلب تعتبر مبررة. كان الجوهر الثقافي للبياض يتألف من عناصر مثل شرائك مشروب «كولا التاج الملكي» بمبلغٍ زهيد وانطلاق سيارتك بأعلى سرعة. وكانت هناك طريقة بيضاء معروفة للرقص واحتساء الخمر والغناء في الكنيسة. وتخضع الاختلافات العنصرية بين البيض لتحديداتٍ عرقية لها كل الأهمية وتؤمن موقع المرء في مجتمع التفرقة العنصرية؛ ولأن البيض الجنوبيين كان لهم درجة عالية من الوعي الذاتي العنصري، فلعلهم يمثلون موقعًا بناءً لرصد محاولاتهم في التحول المناهض للعنصرية.

منذ ما يقرب من عشر سنوات خلون، قررت جامعة ميسيسبي أن تخوض استباقًا في مناهضة العنصرية، وكذلك في مناهضة التحيز الجنساني، وذلك عن طريق إقامة دورات تدريبية إلزامية للطلاب الجدد جميعًا، وطلبوا من مايكل ل. هارينغتون M. L. Harrington رئيس قسم الفلسفة أن يضع تصميمًا ملائمًا لمقرراتها الدراسية. أسمى هارينغتون هذا المقرر دراسات جامعية ١٠١، قام هو نفسه بتدريسه لعدة سنوات، عاملًا على تطوير كتاب دراسي لا يزال رهن الاستخدام. إن هارينغتون جنوبي أبيض يعرف جيدًا عقلية الميسيسيبيين البيض، وأيضًا حارب العنصرية في الجنوب وفي جامعة

الميسيسيبي منذ ستينيات القرن العشرين. أما وقد طلبوا منه تصميم ذلك المقرر الدراسي، فتلك هي على وجه التحديد الفرصة التي كان يتحينها.

إن جامعة الميسيسيبي، أو «أولي ميس» كما يطلق عليها محبوها، لواحدة من أعتى المؤسسات العنصرية في الجنوب. مارست أدوارًا رئيسية في محاربة الإصلاحيين، وفي الحفاظ على التفرقة العنصرية، وفي العام ١٩٦٣م استغرق الأمر أكثر من ثلاثين ألفًا من الجنود الفدراليين لفرض قبول أول طالب من الأمريكيين الأفارقة في «أولي ميس»، وهو جيمس ميرديث. عندما صدر أمرٌ من المحكمة بقبول ميرديث جاء إلى حرم الجامعة صفوف منظمة من البيض المقيمين في أكسفورد؛ البلدة التي أحيت ذكرى بوب ديلان، وهم يحملون السلاح، لاقى العديد من الصحافيين والجنود حتفهم قبل أن تنتهي أعمال الشغب. وحتى بعد هذا، واصلت إدارة الجامعة نشاطها لمعارضة التوحيد بين البيض والسود. استغرق الأمر عشر سنوات أخرى حتى يستطيع أعضاء هيئة التدريس الحديث لصالح التوحيد بينهما من دون أن يفتقدوا وظائفهم. وحتى يوم الناس هذا، لا تزال «أولي ميس» تحتفظ بسمعتها التي تطبق الخافقين في الجنوب بوصفها مدرسة يستطيع فيها البيض المجاهرة علنًا بعنصريتهم، ولا يزال يسطع بذاكرتي مثل هذا حين كنت في مدرستي الثانوية بفلوريدا إبَّان احتفالية بخريجيها ومحادثتي مع واحدةٍ منهم قررت أن تلتحق بإحدى كليات «أولي ميس». وفيها لا تزال أعلام التمرد ترفرف في المناسبات الرياضية وتتدلى من نوافذ عنابر النوم، يلعب فريق الجامعة «ديكسي».[١٥*] وهو يردد أنشودة حرب.[١٦] هكذا باتت الأسباب واضحة؛ ففي ولاية يشكِّل الأمريكيون الأفارقة ما يقرب من نصف سكانها، يمثل مجمل الطلبة السود في «أولي ميس» أقل من عشرة في المائة من الطلاب. في هذه البيئة، من المؤكد أن تدريس مناهضة العنصرية في مقررٍ إلزامي إنما هو انخراطٌ للنضال في باطن الوحش.

كانت استراتيجية هارينغتون أن يضع رسالةً مناهضة للعنصرية وللتحيز الجنساني في مقررٍ دراسي يبدو في ظاهره منتظمًا حول موضوع الحياة الجامعية، وما الذي تكونه الجامعة وما هي متطلبات ازدهار هذا المجتمع المحلي المثقف؟ بهذه الطريقة يمكن تأطير الرسالة في شكل سلسلة من الأوامر بدلًا من أن تكون سلسلة من النواهي. مثلًا، الاحتفاظ بمستوى عالٍ للجامعة مسألة تهم كل طالب، حماية وتطوير جامعة على هذه الشاكلة يستلزم من طلابها احترام التنوع الثقافي والمساواة بين الجنسين. تقاليد الجامعة في التنوع الذهني والحرية الأكاديمية تتطلب قدرًا كافيًا من التسامح إزاء التنوع حتى

يمكن تنمية المساجلة النقدية. على هذا النحو كان الكتاب الدراسي «التقاليد والتغيرات: جامعة ميسيسبي من حيث المبدأ ومن حيث الممارسة Traditions and Changes: The University of Mississippi in Principle and in Practice»، يعرض ثلاثة فصول كاملة قبل أن يتطرق لموضوع العنصرية. إذن، خضع الكتاب الدراسي ومقرر الدورة، كلاهما، لتفكيرٍ شامل وتنظيم استراتيجيين كما حدث مع ورش العمل في «الصحوة البيضاء»، حيث يتم تنظيم كل هذا لإنتاج تغيرات مستدامة في تفكير البيض وفي سلوكهم.

لم يخجل هارينغتون من وضع تاريخ دقيق للنزعة العنصرية في «أولي ميس»، على الرغم من اعتراف النص بالمواجع التي تثيرها هذه التقارير. إنه يطرح مجمل تاريخ المؤسسة ويضع له تقويمًا، فيصبح أمام الطلاب الحقائق التاريخية المتعلقة بميراث الجامعة في دعم تفوق البيض. يعرض هارينغتون لمراجعةٍ سردية عن تاريخ الولايات المتحدة وكذلك تاريخ الجنوب، غير أنه في هذا يتخذ مقاربة لها وجهان، فثمة الزعم بأن التقاليد الثقافية والسياسية للولايات المتحدة لها خاصية مزدوجة، من ناحية اللامساواة المؤسساتية، ومن الناحية الأخرى تثمين المساواة التي تنتشر ببطء. ومجمل الحجة في هذا أن ثمة شيئًا إيجابيًّا في الماضي لنستفيد منه. بَيد أن هذه إمكانية لم يكتمل تحققها بعد، سوف يغنم الميسيسبيون البيض بشكلٍ عام من تطوير روح التعاون مع الميسيسبيين السود للمُضي قُدمًا صوب أهداف مشتركة. بَيد أن هذا لا يمكن أن يتأتى إلا عن طريق الاعتراف الكامل بالنزعة العنصرية والتغلب عليها. إن هارينغتون يحدوه الأمل وهو يجاهر بأنه «من كارثة الروح الإنسانية في ولاية ميسيسبي» تنشأ الفرصة لتحليق الفينق»،[١٧*] (Harrington 1996, 141). إن التنوع البليغ في الولاية يمكن أن يكون مصدر ثراء، ومنه نبتني مجتمعًا أقوى، «يسطع رمزًا لأمةٍ ولعالمٍ يحارب الأرواح الشريرة ذاتها التي نستطيع طردها» (١٩٩٦م، ١٤١).

على أن كتاب «التقاليد والتغيرات» له حدود لافتة؛ فهو لا يقدم تحليلًا طبقيًّا، ولا هو يستكشف أي مسألةٍ من مسائل جبر الضرر أو إعادة توزيع الموارد الاقتصادية. مشروع المصلحة المشتركة يطغى على الفوارق الطبقية الحقيقية التي يرجح أن تستمر لتظل موزعة بشكلٍ غير متكافئ بين البيض والسود، حتى لو كان بيض كثيرون من فقراء الولاية. إنه على أي حال مقرر دراسي لطلبةٍ مستجدين في جامعة ميسيسبي ومهمته تحريك الطلاب عن موقفٍ ينطلقون منه مبدئيًّا، وهي مهمة محدودة نسبيًّا.

من الشائق حقًّا ملاحظة اختلاف الاستراتيجيات المطروحة هنا والمطروحة في «ناكث العرق». هذه الأخيرة تهيب بالبيض عن طريق المحاجة بأن الممارسات العنصرية في حقيقة

الأمر لا تخدم إلا الأثرياء، وإنها على هذا تستخدم قراء البيض المغفلين في دعم العنصرية، وعلى الرغم من أن هذه الاستراتيجية تزودنا بتحليلٍ طبقي لتاريخ العنصرية، وهو تحليل مطلوب؛ فإنها لا تساعد البيض ليتفكروا في طريقة التغلب على ارتباطهم الخاص بماضٍ عنصري. كل ما تفعله أن تقول لهم: «في الواقع أنتم لا ترتبطون بالماضي العنصري.» بَيد أن الثقافة البيضاء، في الجنوب، كانت داعمة على نطاقٍ واسع لممارسات عنصرية من قبيل التفرقة العنصرية والتمييز والرموز العنصرية مثل أعلام التمرد و«ديكسي». وبخلاف المنافع الاقتصادية، اغتنم البيض منافع أخرى من العنصرية، مثل الحس الجماعي بالتفوق والاستحقاق. أما الحجة الاختزالية التي تصور هذا على أنه مجرد حيل برجوازية فلا معنى لها إزاء واقع معقد.

وفيما يتعلق بهذه المسألة، يثير اهتمامنا أن جريدة «ناكث العرق» وكتاب «التقاليد والتغيرات» يرفض كلاهما التعددية الثقافية. يضع هارينغتون تعريفًا للتعددية الثقافية بأنها ما يسمح بأن تكون «كل الاختلافات الثقافية متساوية في القيمة»، واضعًا إياها في تقابلٍ مع التنوع الثقافي الذي يزكي «التسامح إزاء الاختلافات الثقافية، ويترك السؤال مفتوحًا حول أي الثقافات هي المرغوبة أو المتفوقة» (١٩٩٦، ٣٨). إن المناهض للعنصرية في ولاية ميسيسبي لا يستطيع أن يقيم الحجة على الحقوق المتساوية للتقاليد الثقافية المختلفة من دون تفنيد القدرة على إقامة الحجة ضد التبجيل المستمر لأعلام التمرد.

وعلى هذا أجد كتاب «التقاليد والتغيرات»، على الرغم من محدوديته، يطرح نموذجًا مفيدًا للاعتراف بتورط البيض في جريمة العنصرية والحاجة إلى التبرؤ من جوانب رئيسية في الهوية البيضاء، وذلك في إطار مشروع وشامل للسعي نحو تطوير تحول جماعي إلى هويةٍ بيضاء لاعنصرية. وبالانتفاع من التقاليد الإيجابية في التفكير النقدي المنفتح والديمقراطي، تهدف الدراسات الجامعية ١٠١ وكتابها المدرسي إلى خلق سلسلة من المناقشات مفتوحة النهايات تجعل الطلبة البيض يساهمون في تحول جامعتهم ومجتمعهم المحلي، وفي هذه العملية يتحولون هم أنفسهم.

لقد أردت أن أوعز بأن كفاحًا مستمرًّا يعتمل بين البيض، نادرًا ما يتم تسميته، جاء نتيجة لحركات التحرير وتداعي المعقولية الظاهرية في السرديات التفوقية للبيض. ويحتاج المنظِّرون المناهضون للعنصرية إلى الاعتراف بأن الكفاح لا يجري قط حول ما يتعلق بالخيارات الواعية والمصالح الاقتصادية التي يمكن تعيينها بموضوعية، بل يجري أيضًا فيما يتعلق بالعملية النفسية لتكوين الهوية، التي تعني أن الحجج العقلية ضد

العنصرية لن تكفي لصنع حركة تقدمية. ويمكن لحالةٍ من القلق الشديد والهيستريا والإحباط أن تنتج عن فقدان البيض منزلتهم الاجتماعية النفسانية، والعمليات الإيجابية لبناء الهوية التي خرجت عن مسارها. وبطبيعة الحال، يبدو أن الحل المرجح لهذه المشكلة سوف يكون في عملياتٍ جديدة لتنمية المستهدف المقتصر على التبديل لكي يخلق تصنيفات جديدة لتواضع الشأن، من خلالها يعلو تقدير الذات الجماعي، وذلك ما يحدث بالفعل في إحياء النزعة إلى الموطن الأصلي والقدح في الهجرة غير الشرعية ورعاية الدولة لرفض المثلية الجنسية، وهلم جرًّا.

مثل هذه التطورات يمكن أن تثير السؤال: إذا سلَّمنا بأن هوية أي جماعةٍ قائمة على استبعاد الآخر وعلى التفوق الضمني، فلماذا الاحتفاظ بالهوية البيضاء أصلًا؟ ألا ينبغي علينا أن نتجاوز التصنيفات العرقية؟ أشكُّ في أن هذا يمكن أن يحدث في أي وقتٍ قريب. أوزار التاريخ تترسب في هذه الهياكل وتترك فيها نقوشًا غائرة. وبدلًا من السعي نحو محو هذه النقوش الغائرة كخطوةٍ أولى، نحن في حاجةٍ لمرحلةٍ من إعادة النقوش وإعادة الوصف وإعادة الفهم لما نراه حين نرى عرقًا. إن بول غيلروي P. Gilroy في دراسته «الأطلنطي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness» يستقصي الخطوط العريضة لتكوين هوية ثقافة سوداء متعددة القوميات لا تبدو مرتكنة على عملية تشيؤ (أو تحقير) تنطوي على رفض الآخر (Gilroy 1993). وفي تشخيصه لهوية الأطلنطي الأسود تترسم بوصفها عاملة من خلال الالتجاء إلى أشكالٍ ثقافية من الماضي المشترك والحاضر المشترك، أكثر من أن تكون عاملة من خلال التشارك في فئةٍ متمايزة من العناصر الجوهرية أو الأساسية في المركزية الأفريقية، تستدعي بدائل متقابلة وإقصائية. أنجز دانيال وجوناثان بوريان عملًا مماثلًا فيما يتعلق بالهُوية اليهودية، مستشهدَين بـ «هوية الشتات» التي لا تقوم على إقصاء أو على حدودٍ للهوية (Boyarin and Boyarin 1995). وعلى أي حال، كلٌّ من الثنائي بويارن وغيلروي يفهم مثل تلك الهويات على أنها ترتكن بشدةٍ على تاريخٍ مشترك، والذي هو على وجه الدقة ما يمثل إشكالية بالنسبة للبيض. من الواضح أن محاولة التشديد على اللحظات الإيجابية الأصيلة في الماضي، ورؤية هذه اللحظات بوصفها التمثيل الوحيد للب الحقيقي للبياض إنما هي محاولة غير معقولة في ظاهرها، وكذلك تثير الشك بوصفها عرضة لأن تصبح جانبًا من إعادة كتابة سردية تفوقية أو طليعية من جديد.

والحق أن الهُوية البيضاء ربما يعوزها تطوير صورتها الخاصة من «الوعي المزدوج»؛ هذا إن كان لنا أن نسمي المغزى مزدوج-الجانبين بماضيه ومستقبله الذي يمكن أن

نجده في ثنايا الأعمال التي نوقشت في هذا المقال. ليس الوعي الأبيض المزدوج هو التحرك بين ذاتيتَي الأبيض والأسود أو منظورَي الأسود والأمريكي، على نحو ما طور دوبويس الفكرة. وبدلًا من هذا يتطلب الوعي المزدوج، بالنسبة إلى البيض، اعترافًا ماثلًا دومًا بالميراث التاريخي لبناءات الهوية البيضاء في البنيات الملحَّة للامساواة والاستغلال، وكذلك يتطلب استنهاض الذاكرة من جديدٍ لنتذكر الكثيرين من ناكثي البياض فيما يحمله من امتيازٍ للبيض، أولئك الذين ناضلوا للإسهام في بناء مجتمع محلي يتميز بشموليته الإنسانية فيه. يقف حملة لواء مايكل أنغلو بجوار حملة لواء كريستوفر كولومبوس، يتلوهم حملة لواء نعوم تشومسكي وصولًا إلى حملة لواء بات بوكانان. ميراث الثقافات القائمة على أساسٍ أوروبي ميراث معقد. وأن نتناوله من خلال تحليل ذي جانبين، فذلك أفضل من الحجية التي تطمس إما جانبه الإيجابي أو جانبه السلبي. ويجب حينئذٍ أن تكون تمثيلات الأبيض داخل التعددية الثقافية جدلية على هذا النحو، تزيل العتمة التي ترنو على كواهل التاريخ الأبيض المناهض للعنصرية حتى وهي تقدِّم وصفًا تفصيليًّا للنزعة الاستعمارية وآثارها الثقافية. إذن، ذلكم هو التحدي: تحويل أساس احترام-الذات الجمعي من نزعةٍ طليعية عنصرية إلى التزامٍ مخلص بالقضاء على العنصرية.

هوامش

(١) *يختلف المؤرخون حول وجود مؤامرة ١٧٤١م، التي قيل أيضًا إنها مكيدة الزنوج أو تمرد العبيد، وهي عبارة عن سلسلةٍ من ثلاثة عشر حريقًا اندلعت إبان مارس وأبريل من ذلك العام في أرجاء نيويورك حيث كانت ثمة مستعمرة إنجليزية. كانت مدبرة بالاتفاق بين البيض الفقراء والعبيد، يذكيها شتاء كان قارسًا والحرب بين إنجلترا وإسبانيا وتصاعد العداء ضد إسبانيا وضد الكاثوليكية. في البداية جرى اتهام العبيد السود والقبض عليهم، حتى كان القبض على خادمةٍ أيرلندية بيضاء في السادسة عشرة من عمرها تدعى ماري برتون بتهمة السرقة من مخدومها، فاعترفت باشتراك قرناء لها من البيض الفقراء في إشعال الحرائق، لقتل البيض المستغلين وانتخاب حاكم جديد. [المترجمة]

(٢) في نقدٍ متوازن للفيلم انظر Brid 1996. ينتصر الفيلم لجماعةٍ من الهنود عن طريق شيطنة جماعة أخرى بالأسلوب التقليدي ذي البعد الواحد، إنه يعيد عرض سردية

تحويلية في اتجاه العودة إلى الأصول، حيث يريق الأوروبيون تشوهات التثقيف بثقافتهم من أجل العودة إلى النبل الأصيل، ويكون السكان الأصليون مجرد أدوات لتحقيق هذه الغاية.

(٣) *المراجعية revisionism مصطلح يعني الولاء لمعتقدٍ ما أو جماعة ما، ثم إشاعة المراجعة والنقد لمبادئها من قلب صفوفها، وهو المعنى المقصود هنا على وجه الدقة؛ أي مراجعة العنصرية البيضاء والتشكيك في مبادئها بل والإطاحة بها من داخل صفوف البيض أنفسهم لا سواهم، ونحن الآن بإزاء واحدة من جمالات الفلسفة النسوية.

وقد تفيد الإشارة إلى أن الماركسية قد اشتُهرت باستعمال هذا المصطلح، وبات يعني تهمة وإدانة لكل ماركسي تراوده الرغبة في مراجعة مبادئ الماركسية وتعريضها لشيءٍ من النقد. نذكر في هذا الصدد المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي (1891–1937) A. Gramsci الذي تعدُّ فلسفته من أسبق المعالم التجديدية في الفلسفة الماركسية، خصوصًا من حيث إنها توهن من حدة مقولة الصراع الطبقي. في العام ١٩٢٦م اعتقله موسوليني بتهمة المراجعية؛ بمعنى إعلان الولاء للماركسية للتسلل إلى صفوف الطبقة العاملة من أجل إشاعة التشكيك في المبادئ الماركسية والعمل على تقويضها، وبهذه التهمة ظل غرامشي في السجن، حيث كتب مؤلفاته الضخمة، حتى وفاته في ريعان العمر شهيدًا من شهداء الإخلاص للماركسية. [المترجمة]

(٤) انظر علاجًا شافيًا لهذا في Ramos 1995.

(٥) حول مزيدٍ من التفاصيل بشأن هويتي الخاصة، انظر Alcoff 1995.

(٦) *حكم القطرة-الواحدة one-drop-rule، مصطلحٌ تاريخي في العامية الأمريكية، يعني أن يوضع في عداد السود كلُّ من يحمل في عروقه ولو قطرةً واحدة من دماء السود، بمعنى أن أيًّا من أسلافه كان من السود، في عام ١٩١٠م أصبح حكم القطرة-الواحدة قانونًا ساريًا، أولًا في ولاية تنيسي، ثم في ولاية فرجينيا العام ١٩٢٤م، ثم في سواهما من الولايات. [المترجمة]

(٧) في نقدٍ لطريقة العنصرية في البقاء نابضة بتلك الأفلام، انظر Wiegman 1995، خصوصًا الفصل الرابع.

(٨) *القدر البين أو المصير البادي Mainfest Destiny اعتقادٌ ساد الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر، مفاده أن الأمريكيين، لا سيما من أهل العرق الأنجلوسكسوني، لا بد أن يتوسعوا ويمتد نفوذهم ليشمل القارة الشمالية بأسرها، هذا قدَر ومصير؛ لأنه لا

رجعة له، ويبدو ظاهرًا للعيان، فهو بين. استخدموه لتبرير الحرب مع المكسيك في العام ١٨٤٠م، تعرض لنقد بعد هذا وراح يذوي بعض الشيء. [المترجمة]

(٩) *Abolitionism مصطلحٌ أُطلق على حركةٍ قامت من أجل «محو العبودية» واستئصال شأفتها ونزع كل ما يمكن أن يكون قد تبقى من آثارها. أجل، انتهت العبودية الآن، ولكن لعلَّ التفرقة العنصرية واضطهاد السود؛ أي عنصرية البيض في أمريكا من ذيول العبودية، ومن ثم تهدف الجريدة إلى محو التفرقة العنصرية، استمرارًا للعمل الذي كان من أجل محو العبودية، فهل يمكن إذن وضع مقابل عربي للمصطلح حركة محو العبودية/العنصرية؟ [المترجمة]

(١٠) *المقصود بالعبور التحويلي crossoever هو الانتقال من موقعٍ إلى موقع أو العبور إلى موقعٍ آخر يعني تبديلًا للموقف، تقصد الكاتبة العبور من موقف الولاء لقيمة البياض بكل أبعادها العنصرية إلى موقفٍ يعني تحولًا إلى مناهضة العنصرية. [المترجمة]

(١١) *موميا أبو جمال Mumia Abu-Jamal ناشط وكاتب أمريكي، كان رئيسًا لرابطة الصحافيين السود في فيلادلفيا، من مواليد عام ١٩٥٤م، اتُّهم بقتل شرطي في العام ١٩٨١م، وصدر الحكم بإعدامه في الجلسة الأولى لمحاكمته بسرعةٍ أثارت الدهشة، وباتت قضيته من قضايا السود التي تشغل الرأي العام. [المترجمة]

(١٢) حول حالةٍ منشورة أخيرًا، انظر D'Osro 1996. إنها تحكي قصة مذبحة، أرَّخ لها أيضًا فيلم سينغلتون «روزوود، ١٩٧٧م»، انظر أيضًا Jordan 1968; Gossett 1965; Hudson 1972; Acuna 1988; and Mills 1997 [لم يحدد مكان هذا الهامش من الكتاب الأصلي].

(١٣) *«كلان»، اختصار لاسم جماعة كوكلوكس كلان ذات التاريخ الرهيب في أعمال العنف العنصري ضد السود. [المترجمة]

(١٤) *البلوز blues نغمٌ حزين مميز لموسيقى الزنوج في أمريكا الشمالية. [المترجمة]

(١٥) *المعنى الحرفي لكلمة «ديكسي Dixie» هو الدلالة على الولايات المتحدة الأمريكية الجنوبية وهي ولايات تكثر فيها نسبة السود، والكلمة أيضًا اسم لأغنيةٍ شهيرة في التراث الأمريكي منذ القرن التاسع عشر، تتعرض للسود في مقابل البيض، واسم للعبةٍ رياضية على هذه الشاكلة. [المترجمة]

(١٦) بينما كان هذا المقال في طريقه إلى المطبعة، كان ثمة طعن في لعب الديكسي في المناسبات الرياضية. ولعله سينتهي سريعًا في جامعة ميسيسيبي.

(١٧) *الفينق phoenix طائرٌ أسطوري ينبعث من رماده فتيًّا عفيًّا، يضرب به المثل على الأمل المتجدد، وأيضًا الواقع المتجدد الذي لا يبلى ولا يزول. [المترجمة]

الفصل السادس عشر

تعيين موضع الهويات المنَكِّثة: نحو رؤيةٍ لشخصية البيض العرَّافة-للامتياز[1]

أليسون بيلي

> الذي يقوم بعملٍ مناهض للعنصرية، لا بدَّ أن يفكر تفكيرًا فعَّالًا مضادًّا للعنصرية، وألا يكون محض إنسان آلي أبيض مُبرمج على ترديد ما يقوله السود.
>
> هاردنغ

إنني أتصدى لمشكلة كيفية تعيين موضع الذوات «المُنكثة»، أو أولئك الذين ينتمون إلى جماعاتٍ مهيمنة ومع هذا يقاومون الفرضيات والممارسات المألوفة لتلك الجماعات. وأزعم أن وصف ساندرا هاردنغ للناكثين بأنهم أهل الامتياز، الذين «أصبحوا هامشيين» إنما هو وصف مضلل. وعن طريق صياغة تمييز بين سيناريوهات البيض «العرَّافة-للامتياز» وتلك «المُروِّغة-للامتياز»، أقدم توصيفًا بديلًا لناكثي العرق بأنهم بيض عرَّافون-للامتياز ويرفضون معايشة السيناريوهات الأبيضية المتوقعة منهم، وأنهم غير مخلصين لرؤيةٍ للعالم يُنتظر من البيض أن يتمسكوا بها.

كنت قد بدأت أشعر بأنني بيضاء جميلة بشكلٍ غير متواتر. أهل كلان[2]* يعبرون عن هذا بكلمةٍ واحدة: ناكثة للعرق، وإذ كنت أقود السيارة داخل المقاطعات وخارجها بنشاط كلان المفعم، ثبَّتُّ عيني على مرآة الرؤية الخلفية، وكلما مرت بي شاحنةٌ ترفع العَلم الفدرالي يتطاير شعري من الخلف إلى أعلى مهفهفًا إلى أعلى ... كنت في المواجهة

اليومية الحميمة للعنصرية القادسية وآثارها المدمرة، التي يتحدث عنها أصدقائي السود بالطريقة نفسها التي يعلقون بها على أحوال الطقس، فكلاهما متساويان كعاملٍ ثابت في حياتهم، أشعر بمزيدٍ من عدم الارتياح في دوائر البيض ومزيد من الارتياح في دوائر الملونين ... فهل وطأة بياض البشرة على الوعي أثقل من وطأة البشرة الملونة؟ أفزعني هذا، وأيضًا أفزعتني إمكانية أن أقع في الهوة بين عوالم العرق، البيض ينبذونني والملونون لا يرحبون بمقدمي (Mab Segrest, Memoir of a Race Traitor, 1994, 80).

إن الدرس المحدث للتعددية الثقافية وبعد الاستعمارية والعولمية في المذاهب النسوية قد مثَّل حافزًا لإعادة تحليل النصوص الفلسفية للتيار النسوي وللتيار السائد على السواء، والمنهجيات والمفاهيم وأطر العمل. والنقد الأدبي لهُويات البيض واحد من المشاريع المنبثقة عن هذه المداخلات المستجدة. في الوقت الحاضر، تشكلت هُوية البيض بفعل الظلم وغنمت منه. ويتطلَّب العمل على تحويل وتبديل هذا أن يستكشف البيض كيف يعاودون الإفصاح عن هوياتنا بطرقٍ لا تعتمد على تبعية ذوي البشرة الملونة.

يتصدَّى هذا المقال لأحجيةٍ بسيطة بيد أنها مثيرة للمتاعب: مشكلة كيفية توصيف وتفهُّم موضع أولئك الذين ينتمون إلى الجماعات المهيمنة، بيد أنهم مع هذا ما زالوا يقاومون الفرضيات المعتادة والتوجهات المألوفة لجماعاتهم، تبدأ المناقشة بالوقوف في وجه خلفيات ثلاثة أنماط قياسية للعارفين: الراصد غير المتجسد، والدخيل في الداخل، والناكث، يعرض المقال تفسير ساندرا هاردنغ (١٩٩١) للهويات المُنَكَّثة. ثم يختلف مع ترسيمها للناكثين كأهل الامتياز، الذين «يصبحون هامشيين»، كمحصلةٍ لتبديلهم طريقة فهم العالم، وأزعم أن توصيف هاردنغ مضلل ويفشل في الإمساك بمجامع المعنى الذي تقصده، ويتقدم المقال بتشخيصٍ بديل للناكثين أقل تعرضًا للتأويل الخاطئ، وعن طريق صياغة تمييز بين سيناريوهات البيض «العرافة-للامتياز privilege-cognizant» وتلك «المروغة-للامتياز privilege-evasive»، أقدم تشخيصًا لناكثي العرق بوصفهم البيض العرافين-للامتياز ويرفضون معايشة السيناريو[٣*] المتوقع من البيض، وليسوا مخلصين لرؤى العالم التي يسود التوقع بأن البيض يرفعون لواءها. وأخيرًا، يعمل هذا المقال على تطوير فكرة السيناريوهات المُنكثة ويشرح كيف أن معايشتها تعين على غرس الشخصية المنكثة. وإني لأضع تخطيطًا موجزًا يمكن أن تعنيه الشخصية المنكثة، وذلك باستخدام رؤية أرسطو لتشكيل الشخصية (١٩٨٠) ومفهوم ماريا لغونز (١٩٨٧) عن الترحال في «العالم».

(١) الراصدون غير المتجسدين والدخلاء في الداخل والناكثون

طويلًا ما التفتت الإبستمولوجيا النسوية للعلاقة بين مواضع الذوات العارفة وتفهماتهم للعالم. وما دامت لا ترضى بالتفسيرات التنويرية للذوات العارفة بوصفها بلا ملامح، فإن السخط على تفسيرات التنوير للذوات العارفة بوصفها مجهولة الهوية، وراصدين غير متجسدين[٤*] يحومون حول مشهد الطبيعة الديكارتي، قد دفع المنظِّرين النسويين إلى اعتبار العارفين ذواتًا متجسدة تموقعت في موضعياتٍ أو سياقات اجتماعية يمكن تحديدها وتعريفها سياسيًّا. ويخلق الالتفات إلى العارفين من حيث هم متموقعون اجتماعيًّا زاوية مستجدة للنظر تتيح لنا أن نأخذ في الاعتبار المصادر المعرفية البديلة التي تحملها لنا هذه الذوات المتموقعة. تمثل كتابات باتريشيا هل كولينز (١٩٩٠) وساندرا هاردنغ (١٩٩١) متغيرات نظرية الموقف النسوي[٥*] التي تلح على ذهني هنا، وهما يفضلان هذه المقاربة لأنها بديل للبنيات الاجتماعية والسياسية وللمنظومات الرمزية والخطاب التي تسلم جميعها بالامتياز لبعض الجماعات على حساب الجماعات الأخرى.

إذا كان النموذج النمطي للعارف في الدراما الإبستمولوجية الديكارتية هو الراصد غير المتجسد، فإن الدخيل في الداخل outsider within يلعب إذن دور البطولة في نظرية الموقف النسوي. ويقدم وصف كولينز لخادمات المنازل من السود مثالًا واضحًا لهذا النوع الثاني من النموذج النمطي للعارف (وأيضًا Collins 1986, s14–s15; 1990, 11–13). إن النساء السود الدخيلات في الداخل اللائي يعملن كخادمات منازل لهنَّ رؤية صافية للتناقضات بين أفعال وأقوال الأسر البيضاء.[٦*] هذه الزاوية الفريدة للنظر تضرب بجذورها في الموضع التناقضي للخادمة المنزلية، التي هي عاملة وفي الآن نفسه «مطَّلعة على الأسرار الأكثر حميمية في مجتمع البيض»، وهي امرأة سوداء يستغلُّها حكم البيض البطريركي ويستبعدها من الامتيازات الممنوحة. «يجعلها سواد بشرتها دخيلة بشكلٍ دائم»، ولكن عملها في العناية بالنساء البيض «يتيح لها رؤية من الداخل لبعض التناقضات بين تفكير النساء البيض اللاتي يتحكَّمن في حيواتهنَّ وبين المصدر الفعلي للسلطة في بطريركية الشئون المنزلية للبيض» (Collins 1990, 11–12).

يُعتقد أن الدخلاء في الداخل لهم وجهة للنظر المعرفي ذات أفضلية من حيث إنها تعطينا تفسيرًا للعالم أكمل من ذلك الذي يأتينا من منظور أهل الداخل أصحاب الامتياز بمفرده أو من منظور الدخلاء بمفرده. ينشأ عن موضعهم المتناقض ما أشار إليه و. إ. ب. دوبويس.[٧*] بأنه «وعي-مزدوج»، بمعنى أنهم قادرون على رؤية أنفسهم

بعيونهم وبعيون الآخرين (DuBois 1994, 2). وتمد هاردنغ تحليلات كولينز لتجادل بأن النساء العلماء أو الأمريكيات الأفارقة من علماء الاجتماع أو أهل النقد الأدبي من السحاقيات، أولئك اللائي يقمن بالعمل الذهني في أكاديميةٍ محكومة غالبًا بالبشرة البيضاء والنزوع إلى الجنس الآخر والذكورية، لهنَّ أيضًا «هُويات تبدو وكأنها تتحدى المنطق؛ لأنها «ما نكونه نحن» في موضعين على الأقل في الوقت نفسه: الخارج والداخل، الهامش والمركز» (Harding 1991, 275). ومن حيث هنَّ غريبات عن النظام الاجتماعي للأكاديمية، فإنهنَّ يحققن ترابطًا فريدًا بين القرب والبعد من مادة بحثهنَّ مما يعين في تعظيم قدر الموضوعية (Harding 1991, 124).

ولأن أهل الامتياز داخل الجماعة لديهم قليل من البواعث أو من الفرص المتاحة لتنمية وعي مزدوج، يجري تفهُّم هوياتهم بوصفها تُعرقل إنتاج توصيفات للعالم الموثوق بها. مثلًا، التميز الطبقي يصنع تحديًا أمام الأثرياء ليفهموا لماذا يكون التخلص من الفقر عسيرًا للغاية، والامتياز الممنوح لذوي البشرة البيضاء بحكم النزعة العنصرية يجعل من الصعب على البيض استكناه تفشي هذا الامتياز. وبالمثل، من النادر أن يتَّخذ ذوو النزوع الجنسي المغاير موقف تحليل الامتياز المسلم به لهذا النوع أو تحليل الكراهية الشديدة، المؤسساتية أو الشخصية، للمثليين.[٨]

ومع كل المنافع الاجتماعية الممنوحة لأهل الامتياز، يقاوم بعض أعضاء هذه الجماعات المهيمنة الفروض التي يسلم بها معظم قرنائهم من أهل الداخل. وكان التفات نظرية الموقف النسوي لموضع[٩*] مثل أولئك الذوات أقل من التفاتها إلى موضع الراصدين غير المتجسدين والدخلاء في الداخل. مع ذلك، تصطنع هاردنغ في الفصول الأخيرة من كتاب «علم من؟ معرفة من؟» حججًا دامغة لمد نطاق استبصارات نظرية الموقف لتأخذ في اعتبارها كيف أن الذوات المنكثة يمكن أن تفيد كمكامن للمعرفة التحررية، وبولوجها أعماق منطق نظرية الموقف، تفسر الأمر قائلة:

> يمكن أن يشرع المرء في الكشف عن هوياتٍ أخرى للعارفين ... بأن يقف في الظلال من وراء [هُويات] أولئك حيث يتركز الفكر النسوي والأشكال التحررية الأخرى للفكر، الهُويات التي تناضل لكي تنبثق كمنتجين لتحليلٍ كاشف لهم اعتبارهم وشرعيتهم. ومن منظور الذين قاتلوا بضراوةٍ للمطالبة بشرعية الهُويات المهمشة، تبدو هذه الهويات هائلة: نسويون ذكور، مناهضون للعنصرية، نزَّاعون للجنس الآخر ضد سيادة النزوع الجنسي الغيري، وأناس

> في وضعٍ اقتصادي شديد التميز ويناهضون الاستغلال الطبقي. (Harding 1991, 274).

يوعز اكتشاف هاردنغ بأن أصحاب الامتياز بفضل موقعهم الاجتماعي، ليسوا بمنأًى عن تفهُّم وجهات نظر وخبرات الجماعات المهمشة. إن البيض المناهضين للعنصرية ينتقدون بالفعل امتياز البيض، والرجال النسويون يقاومون فعلًا الأدوار الجنوسية التي تعزز قهر النساء. وهكذا نجد «الناس ذوي الهويات التي ليست هامشية يمكنهم مع ذلك أن يتعلموا من المعارف المنبثقة عن منظور الدخلاء في الداخل ويتعلموا كيف يستخدمونها» (Harding 1991, 277). والذين يفعلون هذا يقال عنهم إن لهم «هويات منكثة» ويحتلون «مواضع اجتماعية منكثة» (Harding 1991, 288–96).

تلاحظ هاردنغ اختلافًا معرفيًّا ذا دلالة في طريقة تفهُّم العالم بين أصحاب الامتياز الذين «يفكرون تفكيرًا نقديًّا» في امتيازهم، وبين أصحاب الامتياز الذين هم غافلون عن الامتيازات. الناكثون لا يخبرون العالم بنفس طريقة خبرة الدخلاء في الداخل. ولكن التحليلات السياسية للدخلاء في الداخل تغذِّي سياستهم. تقدم منطلقات الدخلاء في الداخل الوسائل اللازمة لأعضاء الجماعات المهيمنة الذين قد يكونون عاجزين عن الإفصاح عن أو إيضاح الطبيعة المستورة لامتيازهم وعلاقتها بالقمع الذي يعيشه الدخلاء. وعن طريق التعلم عن الحياة في الهوامش، يستطيع أعضاء الجماعات المهيمنة أن يصلوا إلى اكتشاف طبيعة القمع ومدى امتيازاتهم، والعلاقة بينهما. إن وضع طبيعة الامتياز تحت الأضواء، يجعل أعضاء الجماعات المهيمنة قادرين على توليد معرفة تحررية. أن تكون أبيض أو ذكرًا أو ثريًّا أو ذا نزوعٍ جنسي مغاير، إنما يمثل تحديًا أمام توليد هذه المعارف، بَيد أنه لا يمثل عقبة كئودًا.

إذن، المعارف المنبثقة عن موضع الدخلاء في الداخل، ذات قيمة عالية من جانبين. أولهما أنها تستطيع لفت الانتباه إلى خبرات الجماعات المهمشة التي كانت المشاريع الإبستمولوجية الأسبق تتغاضى عنها. والثاني أن أولئك الذين يشغلون المركز يستطيعون أن يتعلموا من المعارف الناشئة عن تحليلات الدخلاء في الداخل ويتعلموا كيف يستخدمونها لفهم علاقاتهم بالأشخاص المهمشين، وذلك من موقف حيوات أولئك الأشخاص أنفسهم (Collins 1986, s29, Harding 1991, 277). تصف هاردنغ أصحاب الامتياز الذين يتبنون موقف التفكير النقدي تجاه الامتياز بأنهم «أصبحوا هامشيين». ولكني أعتقد أن هذا التعبير يُفضي إلى سوء فهم بشأن ما الذي نقصده بالناكث.

(٢) بأي مغزى ... الناكثون «يصبحون هامشيين»؟

مبدئيًّا يمنحنا وصف هويات الذات بمصطلحاتٍ مكانية أسلوبًا مفيدًا للنظر إلى البنيات الاجتماعية وتصور علاقات القوى بين العارفين. في كارتوغرافيا[١٠*] المركز–الهامش في نظرية الموقف النسوي، يوصف الناكثون بأنهم الأناس الذين «اختاروا أن يكونوا هامشيين» (Harding 1991, 289, 295). بيد أن هذا الوصف مضلل لأسبابٍ عديدة. إذا احتفظنا في أذهاننا بمثالٍ تاريخي تغدو المشكلة في وصف الناكثين بأنهم أصبحوا هامشيين أكثر وضوحًا.

في العام ١٩٥٤م اشترى الزوجان آن وكارل برادن منزلًا في منطقة البيض بلويزفيل في ولاية كنتاكي، وكان الغرض هو تحويله بعقدٍ لشارلوتو وأندرو ويد، وهما قرينان من السود، كان ويد عضوًا في الحزب التقدمي ذا وعي سياسي، ومحاربًا قديمًا في الحرب العالمية الثانية، وكان حانقًا لعجزه عن شراء المنزل الذي يرغب فيه على الرغم من سجل خدمته العسكرية. كان القرينان برادن تقدميَّيْن يناهضان التفرقة العنصرية، وافقا على ابتياع المنزل ثم تحرير عقد به للقرينين ويد. لقد كان اختيارهما هو التخلي عن الممارسة غير المعلنة بأن البيض من الطبقة الوسطى يبيعون منازلهم للبيض فقط؛ مما أدى إلى نبذهما (هل تهميشهما؟) بطريقةٍ لا تلحق بأسر البيض الأخرى التي تتبع الممارسات المتوقعة في بيع المنازل. بعد إبرام الصفقة، ندَّد أنصار التفرقة العنصرية في لويزفيل علنًا بالزوجين برادن «ناكثي العرق»، وأقاموا الحجة بأن ثمة قاعدة غير مُعلنة مفادها أن العرقين ينبغي أن يعيشا في مجتمعاتٍ محلية منفصلة، وأن يعرف الزوجان هذا القاعدة أفضل من أن يجورا عليها (Braden 1958, 82). وخلال ساعات نقل الملكية، تلقَّى الزوجان برادن مكالماتٍ تليفونية تهددهما وتهديدات بوجود قنابل. وبعد هذا بأشهرٍ وُجهت إليهما تهمة محاولة قلب نظام الرابطة في كنتاكي. بأي مغزًى إذن يمكن القول إن الزوجين برادن اختارا أن يصبحا هامشيين؟ تشرح آن برادن في مذكراتها الأحداث التي أعقبت شراء المنزل، وكيف أن «بعضًا من أشكال الحماية التي ينالها ذوو البشرة البيضاء في مجتمعنا، سقطت عن كارل وعني. لقد قُذف بنا، لحدٍّ ما على الأقل، إلى عالم المساوئ والتعسف الذي يعيش فيه الزنوج دائمًا» (Braden 1958, 7).

اختيار برادن الكلمات هنا يوعز بأن موضع ذات الزوجين تغير بمغزًى ما، بيدَ أنه يعرض أيضًا لمشكلتين: الأولى، في لمحةٍ واحدة، هي أن وصف الزوجين برادن بأنهما قد أصبحا هامشيين يجعل الأمر يبدو كما لو كانا قد انتقلا فعلًا لشغل مواقع الدخلاء

في الداخل كتلك التي يشغلها الزوجان ويد. نقل ملكية المنزل إلى الزوجين ويد تسبب عنه فعلًا فقدان الزوجين برادن للامتياز في مجتمعهما المحلي، حتى يمكن القول إنهما أصبحا هامشيين؛ بمعنى أنهما قد نُبذا من المجتمع المحلي للبيض بسبب من فعلتهما. ولكن إخراجهما لا يرقى إلى الشيء نفسه كاحتلال موقع كما لو كانا دخلاء في الداخل. ومع التسليم بالحنق الشديد للبيض أنصار التفرقة العنصرية، يمكن القول إن موقع ذات الزوجين برادن قد تبدلت من حيث العلاقة بالمواطنين البيض الذين رأوهما ناكثين للعرق. وعلى أي حال، فلأنهما كانا من ذوي البشرة البيضاء في عيون الذين لا يعرفونهما، فإنهما لم يفقدا امتيازهما فقدانًا كاملًا. وعلى الرغم من أفعالهما، واصل الزوجان برادن هوية ذات امتياز عرقي من الناحية الاجتماعية، ولم يكن للزوجين ويد هذا الامتياز أبدًا. إن البيض الذين ينخرطون في التحديات المنكثة للتفرقة العنصرية قد يتحملون تغييرًا ما في موضع الذات، بمعنى أنهما ربما يتعرضان للنبذ من مجتمعاتٍ محلية معينة. بَيد أنهم لا يبدلون بمنزلة أهل الامتياز منزلة الدخلاء في الداخل.

تستبق هاردنغ هذا الخلط وتوضح موقعها، مستخدمة مثال ذوي النزوع الجنسي المغاير العرافين-للامتياز.

> بعض الناس الذين لم تكن هويتهم الجنسية «هامشية» (بمعنى أنهم من أصحاب النزوع الجنسي المغاير) قد أصبحوا «هامشيين»؛ ليس عن طريق التخلي عن ميولهم الجنسية الغيرية، بل بالتخلي عن الوعي العفوي الذي تخلقه خبرتهم بالتغاير الجنسي في عالم المغايرة الجنسية. هؤلاء الناس لا يفكرون «كالسحاقيات»؛ لأنهم ليسوا سحاقيات، لكنهم يفكرون فعلًا كما يفكر الأشخاص أصحاب النزوع الجنسي المغاير الذين قد تعلموا من تحليلات السحاقيات (Harding 1991, 289).

على الرغم من أن الزوجين برادن لم يعيشا في أحياء التفرقة العنصرية في لويزفيل مثلما تعيش الأسر السوداء، فإنهما قد استطاعا أن يتفهما، حتى وإن لم يكن بشكلٍ كامل، ماذا يعني أن تعيش في لويزفيل مثلما كان الزوجان ويد يعيشان فيها. وهذا الفهم على وجه التحديد هو ما تعتقد هاردنغ أن السرديات والتحليلات الصادرة عن الأشخاص الملونين يمكنها أن تعززه وتقويه.

على هذا النحو نجد المعنى الذي تقصده هاردنغ هنا هو أنه من الممكن لأناسٍ مثل الزوجين برادن أن يتعلما عن عالم التفرقة العنصرية في لويزفيل كما عاشه الزوجان ويد

من دون أن ينتقلا إلى الحياة في قلب هذا العالم، مثلما يفعل أولئك الذين هم هامشيون. أما وصف الزوجين برادن بأنهما «أصبحا هامشيين»، فذلك وصف من الأفضل أن ينطبق على تبديل لأسلوبهما في رؤية العالم وتفهُّمه والتحرك في أعطافه. يعود جانبٌ من حيثيات هذا الخلط إلى أن كلمتي «الهامش» و«المركز» تستخدمان عادة في نظرية الموقف لوصف موقع الذات، وتستخدمان هنا لوصف تبدلٍ معرفي. «أن يصبح هامشيًّا» يشير إلى تبدلٍ من منظورٍ إلى موقف. الأول نتاج تفسير غير مترو لموقع ذات المرء. أما الثاني فكما تشير كلمة «مناهض للعنصرية»، نتاج لموقفٍ تحقق من خلال النضال الجماعي (Harding 1991, 123–27; Jaggar 1983, 317).

لعلَّ المعنى الذي تقصده هاردنغ من «أن يصبح هامشيًّا» قد أصبح الآن أكثر وضوحًا. وعلى أي حال، حتى لو فهمنا «أن يصبح هامشيًّا» بأنها تشير إلى تبدلٍ معرفي فلا بد لي من المجادلة بأن هذا التعبير لا يمسك حقًّا وفعلًا بمعنى موقف المنكِّث الذي تجده هاردنغ دامغًا إلى حدٍّ بعيد. إن وصف الناكثين بأنهم «يصبحون هامشيين» يشجع على الطمس أو الخلط بين موقع الدخلاء في الداخل وموقع الناكثين. إن هذا الوصف يجعل الأمر يبدو كما لو كان الناكثون لهم موطئ قدم في كلا العالمين، ويقعون في أحابيل كليهما على السواء، وهذه الصورة لا تضع امتياز البيض في الصدارة. وإذا استبقينا لغة نظرية الموقف، لأهميتها، فمن الأدق أن نصف تصرفات الزوجين برادن بأنها زعزعة للمركز. ناكثو العرق ذواتٌ تحتل المركز ولكن طريقتهم في النظر (على الأقل بمعايير المتمتعين بالامتياز) تنخلع عن المركز. ذلك أن الناكثين يزعزعون منزلتهم المستمعة بالامتياز عن طريق تحدي ومقاومة الفروض المعتادة التي يرفع أغلبية البيض لواءها (من قبيل الاعتقاد بأن امتياز البيض مكتسبٌ، أو لا محيص عنه، أو طبيعي). أوصاف الناكثين بأنهم ينقضون مركزية المركز أو يقوضونها أو يزعزعونها تعمل في المحاجة والجدل بشكلٍ أفضل من «أن يصبحوا في الهامش»؛ لأنها أوصافٌ لا تشجِّع على الخلط بين الدخيل في الداخل والناكث. نقض مركزية المركز توضح أن الناكثين والدخلاء في الداخل بينهم مصلحة سياسية مشتركة في تحدي امتياز البيض. بَيد أنهم يفعلون هذا من مواقع اجتماعية مختلفة. تفهُّم الناكثين بأنهم مزعزعون يصلح من شأن مَواطن سوء فهم أسبق، ولكني ما زلت أعتقد أن كارتوغرافيا المركز-الهامش في نظرية الموقف تنحو نحو تقييد توصيف هاردنغ لهذه الذوات. إذا كانت هذه اللغة تشجع إدراكات خاطئة بشأن الناكثين، فنحن إذن في حاجةٍ إلى أن نأخذ في الاعتبار توصيفات بديلة لهذه الذوات غير المخلصة.

(٣) سيناريوهات البيض العرَّافة-للامتياز والمروغة-للامتياز

ربما تنشأ صورةٌ أوضح وأكثر توصيفًا للناكثين، صورةٌ تركز على مشاريعهم التي تنقض مركزية المركز، إذا نظرنا إلى الناكثين من حيث هم ذوات لها امتياز وتعايش سيناريوهات البيض العرافة-للامتياز. تلاحظ هاردنغ تمييزًا بين أهل الامتياز الذين هم ناقدون لوضعهم وأهل الامتياز الذين ليسوا هكذا، يمكن التعبير عنه بشكلٍ أدق من حيث هو تمييز بين «العراف-للامتياز» و«المروِّغ-للامتياز» (Frankenberg 1993, 137–91). وفهم الناكثين عبر هذه الخطوط يتطلب إيضاح المقصود بالسيناريو العنصري وكيف تختلف سيناريوهات البيض العرَّافة-للامتياز والمروغة-للامتياز.

وكشأن التحيز الجنساني والنزعة العنصرية، نجد منظومة الهيمنة نظامًا سياسيًّا-اجتماعيًّا تخرج عنه أداءات واتجاهات وسلوكيات متوقعة، تعزز تراتبات هرمية جائرة وتعاود تثبيتها. وطويلًا ما التفت النسويون إلى أساليب أدوار الجنوسة في تشجيع عوائد وتغذية منظومات ترفع قيمة أفكار الرجال ومناشطهم وإنجازاتهم فوق تلك التي للنساء. وجود التحيز الجنساني والنزعة العنصرية يتطلب المشاركة اليومية من كل فرد.

ولكي نتفهَّم طبيعة هذه المشاركة، يفيدنا التفكير في الاتجاهات والسلوكيات المتوقعة من الجماعة العرقية المعينة للمرء من حيث هي قيام بأدوار تتتبَّع سيناريوهات سبق تأسيسها تاريخيًّا. تختلف السيناريوهات باختلاف موقع الذات داخل منظومات الهيمنة. إن الخصائص الفيزيقية للمرء لا تحدد بشكلٍ حصري ماذا يعني أن يكون رجلًا أو امرأة. وبالمثل، فإن ما يعنيه أن يكون المرء أسود أو أبيض أو كومانشيًّا أو كوريًّا أو لاتينيًّا لا يتحدد فقط بالمظهر الفيزيقي للمرء (أو ما يسمى بالعلائم «العرقية» من قبيل لون البشرة والشعر وملامح الوجه وشكل الجسم). بل يتحدد كذلك بأداءات المرء؛ أي بالسيناريو الذي يحييه. وحين تطبيق مفهوم السيناريوهات العنصرية محليًّا، فإن ما يعنيه أن يكون ثمة امرأة بيضاء في لويزفيل أو رجل أمريكي أفريقي في شيكاغو يتضمن هيئة الشخص ولغته واتجاهاته ومفهوم الفضاء الشخصي، وجسارة ردود الأفعال تجاه ظواهر معينة والوعي بالجسد. الالتفات إلى العرق بوصفه أدائيًّا أو سيناريو مرسومًا يُميط اللثام عن وظيفة للسيناريوهات العنصرية أقل وضوحًا وبنيوية مطردة، يغفلها الاهتمام القاصر على المظهر.

تتقدم مناقشة مارلين فري (1992) M. Frye للسلوك «الأبيضي whitely» و«الأبيضية whiteliness» بتمييزٍ مفاهيمي، هو إجرائي، في تفهُّم الأبعاد الأدائية للعرق والتمييز بين

السيناريوهات المروِّغة-للامتياز والعرَّافة-للامتياز. تعترف فري بالحاجة إلى مصطلحاتٍ تمسك بزمام العوارض الطارئة بين المظهر العرقي وقيمة البياض. وبالتوازي مع التمييزات النسوية بين الذكورة، وهي شيء يولد به المرء بفضل جنسهم البيولوجي، وبين الذكورية، وهي شيء يرتبط اجتماعيًّا بالذكورة ولكنه إلى حدٍّ كبير نتاج للمران الاجتماعي، وتقيم فري الحجة على ثنائية من المصطلحات مماثلة في الخطاب العنصري وتصوغ «الأبيضي» و«الأبيضية» بوصفهما المكافئين العنصريين للذكورة والذكورية على التعاقب. وكما تشرح فري: «أن يكون المرء أبيض البشرة (مثل أن يكون ذكرًا) هي مسألة سمات فيزيقية من المفترض قبلًا أنها تحددت فيزيقيًّا: أما أن يكون أبيضيًّا (مثل أن يكون ذكوريًّا) فأنا أتصورها متأصلة في أعماق الوجود في العالم (Frye 1992, 150-51)». الصلة عَرَضية بين «تصرف الأبيض» وبين أن «يبدو أبيض»؛ وبالتالي من الممكن بالنسبة إلى شخصٍ لا يُصنَّف كأبيض أن يؤدي دوره بطرقٍ أبيضية. يتم استيعاب السيناريوهات العنصرية في مرحلةٍ باكرة من العمر وصولًا إلى نقطةٍ تصبح فيها جزءًا لا يتجزأ تقريبًا مما هو غير مرئي من لغتنا وردود أفعالنا الجسدية ومشاعرنا وسلوكياتنا وأحكامنا. ولا شك في أن السيناريوهات الأبيضية تتوسط فيها طبقة الشخص الاقتصادية وإثنيته وجنسانيته وجنوسته ودينه وموقعه الجغرافي، إلا أن الامتيازات مع هذا تُخول على أساس الأداءات الأبيضية (Davion 1995, 135–39). وثمة بضعة أمثلة قد تلقي ضوءًا على السيناريوهات الأبيضية أو المروغة-للامتياز.

تعطينا ليليان سميث صورةً توضيحية للسيناريو الأبيضي، وهي امرأة بيضاء نشأت وترعرعت في جيم كرو بجورجيا، فقد لقنوها أن «[تتصرف] انطلاقًا من النتاج الخاص المتعين لسيناريو مصغر مكتوب لحيوات معظم الأطفال في الجنوب قبل أن يعرفوا الكلمات» (١٩٤٩، ٢١).

> لا أتذكر كيف أو متى، لكن ... علمتُ أنني كنت أفضل من الزنوج، وأن القوم السود أجمعين لهم مكانهم ويجب أن يبقوا فيه، وأن الجنس له مكانه ويجب أن يبقى فيه، وأن كارثة مدلهمة سوف تحط على الجنوب إذا عاملت يومًا زنجيًّا كصنو اجتماعي لي ومثلها كارثة مدلهمة كانت سوف تحط على أسرتي إذا أنجبت يومًا طفلًا خارج إطار الزواج ... لقد تعلمت أن الجنوبيين البيض ناس مضيافون مهذبون ذوو لباقة يعاملون أولئك المنتمين لجماعتهم نفسها باحترام، وهم الذين يهتمون بعزل ثلاثة عشر مليونًا من البشر من أولئك الذين

> لهم بشرة ملونة تختلف قليلًا عن بشرتي، عزلهم عن ثراء الحياة بأسره «من أجل مصلحتهم هم ورفاهتهم» (Smith 1949, 18).

تصف سميث هذا السيناريو بأنه «رقصة تشل الروح الإنسانية». وكانت الرقصة التي ظلَّت تكررها حتى باتت الحركات «تؤدى في البقية الباقية من الحياة [حياتها] من دون تفكير» (Smith 1949, 91). وما أجده لافتًا بشأن «السيناريو المصغر» لسميث هو وضوحها في الربط بين التفرقة العنصرية وبين التحكم في الحياة الجنسية للمرأة البيضاء.

وتروي آن برادن سيناريو مماثلًا للنشأة في ألاباما والميسيسبي إبان الثلاثينيات من القرن العشرين، ويلتفت توصيف برادن التفاتًا خاصًّا إلى الأبعاد المكانية للسيناريوهات العنصرية.

> والحق أن معظم هذه الأشياء ما قيلت أبدًا في كلمات، كانت منطبعة في عقل الطفلة البيضاء من الطبقة صاحبة الامتياز في الجنوب ...
>
> كان الهتاف يتصاعد ... نحن نجلس في قاعة المسرح، والزنوج على السطح في الشرفات — أنت تشربين من هذا الينبوع والزنوج يشربون من ذلك الينبوع — نحن نأكل في حجرة الطعام، والزنوج يأكلون في المطبخ — حي الملونين، شوارعنا — مدارس البيض، مدارس الملونين — احذري الرجال الزنوج في الطرقات — انتبهي — كوني حذرة — إذا حل الظلام لا تقتربي من أحياء الزنوج — اجلسي في الجزء الأمامي من الحافلة، ويجلسون هم في الجزء الخلفي — مكانك، مكانهم — عالمك، عالمهم (Braden 1958, 21).

وأيضًا تعترف برادن بجانبٍ لغوي مثير في السيناريوهات الأبيضية.

> في بعض الأحيان تصبح الوصايا في غاية الجلاء؛ مثلًا، لم أكن قد تجاوزت عامي الرابع أو الخامس حين حدث أن قلت لأمي ذات يوم شيئًا ما عن «سيدة ملونة». «لا تقولي أبدًا عن الملونات سيدات [رد أمها] ... قولي امرأة ملونة وسيدة بيضاء؛ وليس سيدة ملونة أبدًا» (Braden 1958, 21).

إذن، فقد كان الاهتمام بحفظ حدود موقع المرء العنصري بُعدًا متينًا في كل السيناريوهات العنصرية.

ليست السيناريوهات العنصرية محكومة فقط بالمواقف ووعيٍ بالمكان الملائم للناس، هناك أيضًا عنصرٌ جسدي قوي في السيناريوهات يبرز في اللفتاتٍ وردود الأفعال إزاء الأشخاص الذين نعتقد أنهم لا يشبهوننا. نحن جميعًا نلتفت بشكلٍ ما إلى عرق الأشخاص الذين نتفاعل معهم، ويشكل هذا معالم لقاءاتنا. وحتى البيض العرافون للامتياز الملتزمون عن وعيٍ بمكافحة العنصرية قد يكون لهم رد فعل تجاه الناس الملونين بالنفور والتجنب. ويشعر الأمريكيون الأفارقة الذين يتلقون سلوكيات التجنب بأنهم موسومون-موصومون. يقدم برنت ستيبلز Brent Staples (1986) في مقاله «رجلٌ أسود يتأمل قدرته على تغيير المكان العام» الرصد الآتي للنساء البيض اللائي يمررن عليه في الطرق أثناء الليل.

> كثيرًا ما أشهد «حدس التبختر الداخلي»، من النساء بعد أن يحل الظلام في شوارع بروكلين المكتظة بالسكان، حيث أعيش. يبدون وقد جعلن وجوههنَّ محايدة، تتدلى عبر صدورهنَّ شرائط جلدية لحقائب اليد من طرازٍ له حزام عريض على الكتف. إنهن يمضين قدمًا وكأنهنَّ قد تحصَّنَّ لمواجهة أي اعتراضٍ لطريقهنَّ. بطبيعة الحال، أتفهَّم أن ... النساء على وجه الخصوص عُرضة للنَّيل منهن في عنف الشوارع، وأن نسبة تمثيل الشبان الذكور السود تزيد زيادة هائلة بين مرتكبي أعمال العنف. إلا أن هذه الحقائق ليست عزاءً للاغتراب الذي يأتيك حين تكون موضع شك دائمًا، تجلس معزولًا، كائنًا مخيفًا يتحاشى المارة أن تتلاقى عيونهم بعينيك (Staples 1986, 54).

غالبية السيناريوهات الأبيضية تتضمَّن أن يكون المرء متحوزًا حيال الملونين، يتحاشى أن تتلاقى عيناه بعيونهم، أو أن يقترب منهم عن كثب، وثمة هاجس داخلي غير مريح لوجودهم. وعلى أي حال، فإن تكرار معايشة هذه السيناريوهات تكريس لنظامٍ عنصري تعلو فيه قيمة حياة البيض وثقافتهم وخبراتهم على حساب الأشخاص الملونين، الذين يخاف البيض من هيئتهم، فيصبونهم في قالب المنحرفين الأقذار أو المجرمين أو القبحاء أو المنحطين.

هذه التفسيرات للسيناريوهات المروغة-للامتياز تطرح مقابلةً مع تفسيري للسيناريوهات العرافة-للامتياز، وأيضًا تعين في تفسير علَّة اعتبار السيناريوهات العرَّافة-للامتياز ناكثة. إن ما تشترك فيه السيناريوهات العنصرية هو التمركز حول ثقافة البيض، والمتوقع من كل شخصٍ أن يتبع بدرجةٍ أكثر أو أقل سيناريوهات

تدعم امتياز البيض. إن السيناريوهات الأبيضية التي يصفها سميث وستيبلز وبرادن مروغة-للامتياز بأنها لا تتحدى البيض لكي يفكروا في الامتياز، ولكي يفكروا في إعادة تمثيلهم إياها لكي يعيدوا إنتاج امتياز البيض. وإذا كان أعضاء سائر الجماعات العرقية يطالبون بسيناريوهاتٍ تدعم امتياز البيض. فيمكن إذن أن يرفض أعضاء جماعات الامتياز وأعضاء جماعات الاضطهاد كلاهما أن يتعاونا. وبالحديث المجازي، نقول إن ما يمثل بقاء النزعة العنصرية، ليس في أن الأمريكيين الأفارقة يجلسون في مؤخرة الحافلة كل هذا الأمد الطويل، بل أيضًا في أن البيض تفادوا مهمة الاستجواب النقدي والتخلي عن مقاعدهم في مقدمة الحافلة. وبرفض استجواب الامتياز، استسلم البيض أنفسهم بشكلٍ غير نقدي لسيناريوهات أبيضية-لأن تتشكل هوياتهم بطريقةٍ ربما لم يختاروها (Harding 1991, 294).

إن البيض يمكن أن يستخدموا تحليلات الدخلاء في الداخل لتوطيد السيناريوهات الناكثة، والاعتراف بهذا يعني أننا يمكن أن نتعلم التفكير والتصرف بشكلٍ لا ينفصل عن «الوعي العفوي» للمواقع التي ترسَّمت سيناريوهاتها اجتماعيًّا وكتبها التاريخ من أجلنا، ولكن من خلال السيناريوهات الناكثة (العرافة-للامتياز) فإننا نمارس الاختيار مستعينين بالنظريات النقدية الاجتماعية الناشئة عن الحركات التحررية (Harding 1991, 295). الملمح الأساسي للمواقع العرَّافة-للامتياز هو اختيار تنمية الوعي التأملي الناقد. وكما لاحظت إحدى المساهمات في دراسة روث فرانكنبرغ R. Frankenberg للنساء البيض «أن تكوني من الطبقة البيضاء صاحبة الامتياز ... يعني أنك في غير حاجةٍ للبحث عن أي شيءٍ آخر، لن تُجبري على شيءٍ ما ريثما تختارين؛ لأن حياتك لا يؤثر عليها شيء من قبيل العنصرية» (Frankenberg 1993, 161). يختار الناكثون أن يحاولوا تفهُّم الثمن المدفوع لاغتنام الامتياز، إنهم ناقدون لامتيازاتٍ غير مكتسبة منحتهم إياها الثقافات البطريركية البيضاء، ويتحلمون المسئولية إزاءها.

اختيار تحمُّل مسئولية تفاعلاتي يتطلَّب أن أتحمل مسئولية «موقعي الاجتماعي العنصري، بأن أتعلم كيف أتواصل مع الآخرين من البيض ومن الأشخاص الملونين؛ بأن أتعلم كيف ستكون معقبات معتقداتي وسلوكياتي كامرأةٍ أمريكية أوروبية» (Harding 1991, 283). وثمة لحظة تتكامل مع تفهُّمي لعلاقتي مع الناس ذوي الوضع المختلف عن وضعي، تأتي من أن أتعلم أن أرى كيف يراني الدخلاء، ويتطلب هذا تفاوتًا في الوعي المزدوج عند دوبويس.

وعلى خلاف البيض الذين يحيون السيناريوهات الأبيضية من دون تفكيرٍ نقدي، نجد مهمة الناكث إيجاد طرق لتطوير سيناريوهات بديلة قادرة على تعطيل إعادة الإدراج المتواصلة للسيناريوهات الأبيضية. البيض العرَّافون-للامتياز يمحصون بفعالية «مقاعدهم في المقدمة» ويجدون السبل لكي يكونوا غير مخلصين للمنظومات التي حددت هذه المقاعد. بعض الأمثلة الواضحة على هذا تتضمن الكف عن النكات العنصرية، الاهتمام بلغة الجسد وأنماط الحديث، وصقل الوعي بالصور النمطية وكيف تشكل إدراكنا للناس الملونين. أما أن تلقي النكات العنصرية وتسمح للآخرين بإلقائها؛ فإن هذا يعيد إدراج وترسيم تصورات ضارة. يعرف الناكث متى يكون الوقت ملائمًا لإيقاف إعادة الإدراج والترسيم. وبالمثل، المرأة البيضاء التي تقبض على حقيبة يدها أو تقود أطفالها بعيدًا عن طريق شاب أمريكي أفريقي، أو الرجل الأبيض الذي لا يرتاح أو تتوتر أعصابه بوجود ناس ملونين، إنما يرسلان إشارات لأولئك المحيطين بهم مفادها أن يخافوا من أعضاء تلك الجماعات. والبيض الذين يقاطعون أو ينبذون أو يرفضون مشاركة الطلبة من الملونين في الفصول الدراسية يعيدون إنتاج ما هو خبيء فيهم بإرسالهم إشارة مفادها أن مشاركات أولئك الطلبة غير ذات أهمية. وإذا استطاع الناكثون إعادة الإفصاح عن السيناريوهات البيضاء بأساليب لا تعيد إدراج وترسيم هذه الإيماءات الدالة على التبعية، فسوف نستطيع تصور طرق لأن نكون، كما يقول أدريان ريتش (1979) Adrienne Rich. «غير مخلصين للحضارة».

تقدِّم لغة السيناريوهات العنصرية تفسيرًا للناكثين الذين يتجنبون مواطن سوء الفهم الناشئة عن كارتوغرافيا المركز-الهامش في نظرية الموقف، وأيضًا تمنحنا تفسيرًا ديناميكيًّا للناكثين المتسقين مع الإطار المعرفي لنظرية الموقف. وهذا التمييز بين السيناريو العراف-للامتياز والسيناريو المروِّغ-للامتياز إنما هو طريقة أخرى للإفصاح عن التمييز الذي يصطنعه منظِّرو الموقف بين الموقف وبين المنظور. قد يمكن القول إن السيناريوهات البيضاء المروِّغة-للامتياز لها منظورات للعرق غير نقدية. مثلًا، خطاب عن العنصرية هو الأكثر ليبرالية يوضح شكلًا لغويًّا مروغًا-للامتياز يمثِّل خاصة مميزة للسيناريوهات الأبيضية. التعبيرات التي ينمحي منها اللون من قبيل «لست أرى بشرة ملونة، أرى بشرًا فحسب»، أو «كلنا ننتمي للعنصر نفسه-العنصر البشري»، إنما تشير أيضًا إلى الإخفاق في الاعتراف بالبياض (Frankenberg 1993, 149). ترتكن السيناريوهات العرافة-للامتياز على مواقف مناهضة للعنصرية لأنها تأتت من خلال مقاومةٍ جماعية لتطبيع أنماط من السلوك والتصرفات الاجتماعية تعيد إنتاج امتياز البيض. يتطلب استحضار سيناريو

عراف-للامتياز ما هو أكثر من المقاطعة العرضية للنكات العنصرية، والاستماع إلى الأشخاص الملونين، وشراء عائلات السود عقارات في أحياء البيض. إن الأفعال العرضية المنكثة لا تصنع ناكثًا. والمعايشة الحقة لسيناريو أبيض عراف-للامتياز يتطلب أن يصقل الناكثون شخصيةً سوف تفيض عنها الممارسات المنكثة.

(٤) صقل الشخصية المُنكِّثة

عندما يرفض الناكثون التصرف انطلاقًا من وعيٍ أبيضي تلقائي بأن التاريخ قد أسبغ عليهم، فإنهم يبدلون ما هو أكثر من مجرد طريقتهم في النظر إلى العالم وفهمه، فأن تكون ناكثًا للعرق يعني أن تكون لك هذه النوعية المعينة من الشخصية التي تهيئ الشخص لمعايشة السيناريوهات العرافة-للامتياز. وتبديل السيناريوهات البيضاء من تلك المروغة-للامتياز إلى العرافة-للامتياز، يمكن إذن فهمه كتبديلٍ لشخصية. إن هذا التبديل للشخصية هو الذي يجعل البيض يرتحلون عن وضع المركز، ويعيدون تحديد وضع أنفسهم فيما يتعلق بالامتياز. ويستكشف هذا الجزء الأخير بإيجازٍ ما يمكن أن يعنيه صقل شخصية منكِّثة، ويبين لماذا تكون الشخصية المنكثة منطويةً بالضرورة على أن يكون المرء «رحالة في العالم».

الفكرة القائلة إن معايشة السيناريوهات العرافة-للامتياز تساعد في صقل الشخصية المنكثة، وأن الشخصية المنكثة أقرب إلى معايشة هذه السيناريوهات، هي فكرة ذات جذور أرسطية: أن تصبح منكِّثًا عملية تماثل اكتساب فضيلة خلقية (Aristotle 1980). بالنسبة لأرسطو، تنشأ الفضائل عن الطبع، وليس عن الطبيعة. الفضيلة نزوعٌ للاختيار وفقًا لقاعدة؛ أي القاعدة التي عن طريقها يمتلك الشخص الفاضل حقًّا بصيرة خلقية لها أن تختار. كل الأشياء التي تأتينا من الطبيعة نكتسبها أولًا بالإمكان، وفقط فيما بعد نعرض للفاعلية ...[١١*] نصبح أفاضل بأداء أفعال فاضلة. على الرغم من أن أوضاع الشخصية تنشأ عن الفاعلية، فإن أرسطو يصطنع تمييزًا بين نمطين من الفاعلية وغاياتهما. ثمة فاعليات من قبيل بناء السفن، حيث يكون ناتج نشاط المرء (السفينة) غاية تتمايز عن عملية بناء السفن، وهناك فاعليات مثل الحصول على اللياقة حيث يكون المنتج (جسم صحي وسليم) جزءًا من فاعلية إحداث المنتج وليس غاية متمايزة عنه. فاعلية الفضيلة تماثل مثال الإحداث، تمامًا كما أن الفرد لا يصبح ذا لياقة بأداء سلسلة من التحركات ثم يعلن «ها أنا ذو لياقة بدنية»! وبالمثل لا يصبح الشخص فاضلًا بأداء

سلسلة من الأفعال الخيرة ثم يعلن: «أخيرًا، أنا فاضل»! الفضيلة واللياقة ينشآن خلال عملية متواصلة من إحداث أو أداء أفعال خيرة. نصبح أفاضل حين تكون لدينا حكمة عملية؛ مثلًا، أن نتصرف بشجاعةٍ إلى الدرجة الصحيحة، ومن أجل الأسباب السديدة، وفي الظروف المناسبة.

حين تصف هاردنغ المواقف بأنها إنجازات، أحسبها تقصد إنجازًا بمعنى أن الشخصية حين تكون فاضلة فذلك إنجاز (Harding 1991, 127). تحقيق الموقف المنكِّث، كصقل الفضيلة، هو عملية. وحين يكون لدى المرء الحكمة العملية ليعرف أي الخطوط في السيناريوهات الأبيضية لها أن تتغير، ومتى يكون تغييرها، ومتى نعزلها، فيمكنه حينئذٍ القول إنه يمتلك الحكمة العملية الضرورية للشخصية المُنكِّثة.[١٢] وأن يكون للمرء الشخصية المنكثة ليس كأن يكون متصفًا بسمةٍ معينة، وتمامًا مثلما لا توجد وصفة لبلوغ الشخصية الفاضلة، فليس هناك صياغة محددة لكي يصبح المرء ناكثًا للعرق. ومن الخطأ تصور أن المرء حين يصبح مُنَكِّثا فإن ذلك بمنزلة تغلبه بالكامل على العنصرية. وسوف تأتي أوقات نجد فيها أن حكمتنا العملية المنكِّثة نزر يسير من هذا، وسوف نتراجع إلى السيناريوهات المروغة-للامتياز، غالبًا من دون أن نكون على وعيٍ بأننا نفعل هذا. إن تفسير الشخصية المنكثة يعترف بعدم استقرارها. وتطوير الشخصية المنكثة يتطلب استراتيجيةً سياسية. وكما تقول هاردنغ: لا يكفي ترديد ما يقوله المفكرون الأمريكيون الأفارقة، وألا أتحمل أبدًا مسئولية تحليلات العالم الخاصة بي، التي أستطيع أنا الأمريكية الأوروبية، أن أرى العالم من خلال عدسات استبصاراتها. إن «الذي يقوم بعمل مناهض للعنصرية — أي المرء الذي يمكنه اجتياز «اختبار الكفاءة» كمناهضٍ للعنصرية — لا بد أن يفكر تفكيرًا فعَّالًا مضادًّا للعنصرية، وألا يكون محض إنسان آلي أبيض مبرمج على ترديد ما يقوله السود» (Harding 1991, 290–91).

إن تطوير الشخصية المنكِّثة يتطلَّب قدرًا كبيرًا من العمل على قدمٍ وساق، وأن يتعلم الناكثون عن حياة أولئك الذين هم في الهامش يعني هذا أن يتفهموا الظروف المادية التي تنشأ عنها تحليلات الدخلاء في الداخل، وظفرهم بهذا الفهم يعني أنهم لا بد أن يكونوا «رحالة في العالم». وتقدم ماريا لغونز في مقالها المنتمي للكلاسيكيات الراهنة «المرح والترحال-في-العالم والإدراك الوجود» (١٩٨٧) تفسيرًا للهوية حين تكون الذوات متحولة ولها طيات عديدة. الاعتراف بأن الهويات تعددية يحدث خلال عملية تسميها لغونز الترحال في «العالم»[١٣] وهي تعتقد أن إخفاق النساء في أن يحببن بعضهنَّ البعض

ينشأ عن إخفاقٍ في أن تتآلف النساء مع نساءٍ يقطنَّ عوالم لا يتشاركن فيها. إنه الإخفاق في أن ترى المرأة نفسها في نساءٍ أخريات مختلفات. يتصدى عمل لغونز لهذا الإخفاق، وتعزوه إلى رؤية الآخرين الذين يقطنون عوالم خارج العوالم التي نشعر فيها بالارتياح، حين ننظر «بالعيون المتغطرسة». حين تدرك النساء البيض النساء الآسيويات «بالعيون المتغطرسة»، أو حين تنظر النساء الأمريكيات الأفارقة إلى النساء اليهود بإدراكٍ متغطرس، فإنهنَّ يفشلن في التفاعل وفي أن يتآلفن معًا بمودة؛ وذلك لأن الغطرسة تعترض سبيل بناء الائتلافات، والترحال في العالم لا بد أن يتم بإدراكٍ ودود.

إن فكرتَي العالم، «الترحال-في-العالم» و«الإدراك الودود»، أعانتا لغونز على أن تفسِّر لماذا يكون إدراك إياها في عوالم الأنجلو أو عوالم البيض إدراكًا لامرأةٍ خطرة، وأنها لا تكون مرتاحة في هذه العوالم، بينما تكون في موطنها بالعوالم اللاتينية امرأة «مرحة». تتضمن السيناريوهات الأبيضية إخفاق النساء البيض في الشعور بالمودة تجاه النساء الملونات، حيث النساء ذوات الأصول الإنجليزية «يتجاهلننا، ينبذننا، يجعلننا متواريات، يصغن لنا صورةً نمطية، يتركننا وحدنا تمامًا، ينظرن إلينا على أننا مخبولات. كل هذا بينما نحن نعيش وسطهن» (Lugones 1987, 7).

بمنطق الترحال في العالم يسهل تفسير السيناريوهات المروغة-للامتياز التي تعايشها النساء البيض. إخفاق البيض في رؤية امتياز العنصر، من جانب، هو تفعيل للفشل في الترحال بالعالم، في الولايات المتحدة ليس من الضروري أن يرتحل الناس الملونون عن عالمهم، ولكن امتياز البيض يكفل احتياج معظم البيض للترحال في العالم فقط عن طواعيةٍ وطيب خاطرن وحين ترفض النساء ذوات الأصول الإنجليزية أن يرتحلن عن عوالم لا يسهل فيها الشعور بالارتياح، فإنهن يعايشن سيناريوهات مروغة-للامتياز، معظم البيض يرتاحون في العوالم البيضاء، حيث نتحدث بطلاقةٍ، حيث نعرف السيناريوهات الأبيضية ونعايشها بأمان، وحيث الملونون خارج خطوط رؤيتنا، وحيث لا تكون هويتنا العرقية في خطر، حين أقيِّد حركتي بحدود العوالم التي أرتاح فيها. تصعب رؤية الامتياز، ولا يُطعن أبدًا في السيناريوهات الأبيضية، الإدراك الودود يتطلب من النساء البيض أن يرتحلن في العالم كوسيلةٍ لكي يصبحن على وعيٍ بالسيناريوهات المروغة-للامتياز التي تعلمناها.

الترحال في العالم إذن استراتيجية لا محيص عنها لصقل الشخصية المنكثة. لا بد أن يقلع الناكثون عن تلك المواقع والنصوص التي يشعرون معها بأنهم في موطنهم. يدفعنا

الترحال في العالم إلى وضع هوياتنا المتميزة موضع المخاطرة بأن نرتحل إلى العوالم التي غالبًا ما نشعر فيها بأن الارتياح ليس سهلًا وأننا انفصلنا عن المركز. المنكِّثية مثل الفضيلية، تتطلب تنمية عوائد مستجدَّة. وأحد العوائد الحاسمة قد يكون في مقاومة إغراء العَود مجددًا إلى تلك العوالم التي نشعر فيها بالارتياح — لم يصبها أذى. في عملية الترحال تتداعى هوياتنا، وتتنحى سيناريوهاتنا المروغة-للامتياز، وينزاح مؤقتًا ترف التراجع إلى المكان الآمن. إن الترحال يجعل السيناريوهات المروغة-للامتياز واضحة ونلمح طريقة النظر إلينا بعيون أولئك الذين تعلمنا أن ندركهم بغطرسة.

قصة ماب سغرست هي توضيح مؤثر للترحال في العالم، وكيف يكون جزءًا لا يتجزأ من بناء التحالف عبر حدود العرق والجنوسة والطبقة والنزوع الجنسي. تشرح لنا سغرست، باعتبارها مثلية بيضاء تمارس حقوق العمل المدنية في نورث كارولينا، كيف أنها «في الشهور الأولى لي في ستيت-فيل مع ريفرند لي وكريستينا، عبرت وعاودت عبور حدود عنصرية أكثر كثيرًا مما عبرته طوال ثمانية عشر عامًا عشتها في ألاباما المماثلة وهي مسقط رأسي. معهما، استطعت الولوج إلى المجتمع المصغر للسود، ورأيت بعيونهم الناس البيض» (Segrest 1994, 17). وأن نتعلم أن نرى أنفسنا كما يرانا الآخرون هو نقطة بدء ضرورية لكي نتعلم إبطال السيناريوهات المروغة-للامتياز. البيض، أمثال سغرست، الذين يرتحلون «بالإدراك الودود»، إلى عوالم يقطنها ناشطون في الحقوق المدنية من الأمريكيين الأفارقة في الجنوب، يضعون هوياتهم موضع المخاطرة، وإذ يفعلون هذا يدركون الصعوبات المحيقة بعدم تعلم السيناريوهات المروغة-للامتياز.

ليست المقاربة التي أوجزتها هنا قطيعة جذرية عن استبصار هاردنغ الأصلي، وما حاولت أن أفعله هو الإفصاح عن استبصاراتها بلغةٍ تتجنَّب بعضًا من خلطٍ أحسب أن كارتوغرافيا المركز-الهامش في نظرية الموقف النسوي تشجع عليه. وقد حاولت أيضًا أن أستكشف كيف يمكن أن يكون صقل شخصية منكِّثة بطريقةٍ تركز على الأداءات المنكِّثة، بدلًا من التركيز على الهويات المنكثة وموضعها. أما الفكرة القائلة إن المنكثية تتطلَّب تطويرًا للشخصية المنكِّثة لكي نجعل المرء ميالًا إلى معايشة سيناريو عراف-للامتياز ففيها الكثير من روح عمل هاردنغ. وعلى الرغم من أن توصيفات هاردنغ للناكثين بأنهم «يصبحون هامشيين» من خلال عملية «إعادة ابتداع الذات لذاتها كآخر» تقيد حدود توصيفاتها للناكثين، فإني أعتقد أن ما عليها بعد ذلك هو تقرير فعَّال للمنكثية بوصفها أكثر من مجرد هوية سياسية. إن استدعاء «إعادة ابتداع أنفسنا كآخر» يشير إلى تبديل طريقة المرء في الرؤية، وبالقطع هذا ما يفعله مغزى الترحال في العالم عند لغونز.

وتلمح هاردنغ إلى هذا حين تقول: «الفاعلية الذهنية والسياسية مطلوبة في استخدام استبصارات الآخرين لتوليد التحليلات الخاصة بالأنا» (Harding 1991, 290). ويقترب وصف هاردنغ للمنكثية من حيث هي نشاط سياسي اقترابًا كبيرًا من فكرة الأدائية التي تلحُّ على ذهني، والتي هي فيما أحسب فكرة سوف نتَّفق عليها.

هوامش

(١) هذا المقال نتاج مناقشات عديدة خُضْتُها إبَّان حلقة البحث الصيفية حول الإبستمولوجيات النسوية في المؤسسة القومية للإنسانيات، يونيو-يوليو ١٩٩٦م، يوجين، أوريغون. وأود أن أشكر دور باركر وليزا هيلدك وسارة هوغلاند وأمبر كاثرين وشيلي بارك ونانسي توانا لأفكارهنَّ حول هذا الموضوع خلال الوقت الذي قضيناه معًا، والشكر موصولٌ لمحررتَي هذا الكتاب لتعليقاتهما على النسخ الأسبق من هذا المقال.

(٢) *المقصود جماعة كوكلوكس كلان العنصرية المتطرفة. [المترجمة]

(٣) *تستعمل الكاتبة لفظة script للدلالة على الأطر الاجتماعية المتواترة لسلوكيات البيض. ويبدو أفضل مقابل لها هو لفظة «سيناريو» التي اتخذت موقعها في اللغة الجارية، طبعًا بالمعنى المجازي كتصورٍ مسبق ومتَّفق عليه لترسيم الحركة والسلوك والمشاهد، فليست script «مخطوطة» بما تفيده هذه اللفظة من معنًى توثيقي. [المترجمة]

(٤) *راصدون غير متجسدين وهوية مُجهَّلة أو وجوه بلا ملامح faceless هو تعبيرٌ نسوي عما عُرف من زاويةٍ أخرى باسم الموضوعية المطلقة للفيزياء الكلاسيكية التي قام التنوير على كتفيها، حتى قيل إن العالم يرقب العالم الطبيعي من وراء ستار، بمعنى أن الذات العارفة وأدواتها وفرضياتها لا تأثير لها إطلاقًا على الظواهر الطبيعية محل الدراسة: تلك الكتل الثابتة التي تتحرك فقط بالتأثير الميكانيكي، على السطح المستوي في اتجاهٍ واحد من مطلق الماضي إلى مطلق المستقبل. أما مشهد الطبيعة الديكارتي فهو تصورها كجوهرٍ ممتد منفصل ومتمايز تمامًا عن الجوهر العاقل أو المفكر الذي يمثل الذات العارفة. [المترجمة]

(٥) *نظرية الموقف النسوي feminist standpoint theory من أهم أسس الفلسفة النسوية إجمالًا، وفلسفة العلم النسوية خصوصًا التي تعد ساندرا هاردنغ من أبرز روادها أو رائداتها. ولا بد أن تكون قد وردت من قبل مرارًا، مفادها المبدئي أن موقف النساء ذو أفضلية من حيث إنه الأقدر على كشف التحيز الجنساني للذكور وتعسف المركزية

الذكورية وسائر التشوهات من هذا القبيل التي تنال من الموضوعية والمصداقية. وسوف تمد الكاتبة منطق هذا الموقف ليشمل أيضًا ما يمكن أن نسميه نظرية الموقف العنصري، من حيث إن السود دخلاء على جماعات البيض وحين يدخلونها ويطلعون على أسرارها يصبحون أصحاب موقف معرفي متميز. [المترجمة]

(٦) *هل هناك ما هو أصفى من رؤى الأديبة الأمريكية السوداء توني موريسون الحائزة جائزة نوبل. وقد تجاوزت عامها الثمانين؛ أي شبَّت عن الطوق في عز التفرقة العنصرية. عملت إبان مراهقتها خادمة في منزل أسرة بيضاء، وكان هذا فرصة طيبة بالنسبة إليها هي وشريحتها الاجتماعية — أو جماعتها — بمصطلحات هذا الكتاب، حثَّها الأبوان على بذل الجهد للحفاظ عليها. [المترجمة]

(٧) *وليم إدوارد بورهارت دوبويس W. E. B. DuBois (1868–1963) من الأمريكيين الأفارقة الذين ناضلوا من أجل حقوق السود والملونين. وهو شخصية بارزة في هذا الصدد؛ مما جعل اسمه يتكرر عبر صفحات الكتاب. ودوبويس عالم اجتماع واقتصاد ومؤرخ وناشط في مجال الحقوق المدنية. تخرج في جامعة هارفارد ليصبح أول أمريكي/أفريقي يحصل على الدكتوراه، وعمل في جامعة أطلانطا، وساهم في تأسيس الجمعية الوطنية لتقدم الملونين، وحارب التفرقة العنصرية بشراسةٍ على المستويين النظري والفعلي. [المترجمة]

(٨) بما أن نظرية الموقف النسوي تركز على المنظومات المؤسساتية والممارسات والخطابات التي تقوم بتوزيع غير متكافئ للسلطة، فإن كلمة امتياز تستخدم للإشارة إلى المزايا الممنوحة بشكلٍ منهجي للأفراد الذين يتمتعون بحكم عضويتهم في الجماعات المهيمنة بالحصول على الموارد وعلى السلطة المؤسساتية مما يتجاوز المزايا التي يتشارك فيها المواطنون المهمشون (Bailey 1998).

(٩) *من الواضح أن المقصود بإشكالية الموضع أو تحديد الموضع التي يبحثها هذا الفصل، لأولئك البيض المتشككين في صلابة ومشروعية العنصرية؛ أي الرافضين إياها، هو الإجابة عن السؤال: هل ما زالوا في وضع المركز أم انتقلوا إلى وضع الهامش/الأطراف برفضهم لامتياز البيض؟ وقبلًا نلاحظ دقة المصطلح التي تعكس حسمًا وعزمًا، فهي تطلب الاعتراف الواضح الصريح بالتفرقة العنصرية والامتيازات التي ينعم بها البيض جورًا وظلمًا تمهيدًا للقضاء عليها، وتسمي هذا موقف الذات العرافة للامتياز، مقابل موقف الذات المراوغة إياه التي ترفض الاعتراف به، فلا ينبئ هذا بمواجهةٍ حاسمة له

تفضي إلى اقتلاع العنصرية من جذورها. والحق أن هذا العمق الذي يبحثون أو يبحثن عنه في مواجهة العنصرية مثيرٌ للإعجاب. [المترجمة]

(١٠) *الكارتوغرافيا علم رسم الخرائط، والمقصود طبعًا معنًى مجازي حول ترسيم نظرية الموقف النسوي لتخطيط أوضاع الهويات من حيث المركز والهوامش أو الأطراف. [المترجمة]

(١١) *«الإمكانية والفاعلية» تجعل العبارة مفهومة للقارئ العادي. أما المقابل الموروث والمتواتر في الأوساط الفلسفية العربية لهذين المصطلحين الأرسطيين فهو «القوة والفعل»، حيث تقوم فلسفة أرسطو بأسرها على التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل: السنديانة مثلًا وجود لشجرةٍ بالفعل. أما بذرتها فوجود بالقوة، طالب الطب طبيب بالقوة، وحين التخرج يصبح طبيبًا بالفعل ... وهكذا. [المترجمة]

(١٢) الأفعال المنكتة التي ترتكب فقط من أجل التنكيتية يمكن أن تكون خطيرة. يمتلئ التاريخ والأدب بحالاتٍ من البيض ذوي النوايا الحسنة، ومقصدهم النبيل عرَّض للخطر حياة الأصدقاء والمعارف الملونين وفرصهم للعمل وإنجازاتهم. انظر —على سبيل المثال — حالة بيغر توماس التي صاغها الأدب في رواية ريتشار رايت Native Son (Wright 1940).

(١٣) بالنسبة إلى أولئك الذين لا يألفون عمل لغونز، ليست «العوالم worlds» مدنًا فاضلة ولا هي بناءات لمجتمعاتٍ ككل. إنها يمكن أن تكون قطاعات صغيرة من المجتمع (مثلًا باريو في شيكاغو، الحي الصيني، حانة للسحاقيات، فصل دراسي للنساء، أو مجتمع محلي صغير من عمال المزارع)، والتحول من اكتساب سمة ما، لتكن المرح، في عالمٍ يكون المرء فيه على راحته، إلى اكتساب سمة أخرى، ولتكن الجدية، في عالمٍ آخر فهو ما تسميه لغونز «الترحال travel (Lugones 1987)».

الفصل السابع عشر

التعددية الثقافية كفضيلةٍ معرفية للممارسة العلمية[1]

آن. كد

> إننا في حاجةٍ إلى الإتيان بقيمٍ أخرى لتُلقي بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية؛ قيم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقيمنا الأخرى.
>
> آن. كد

إني أقيم الحجة على أن العلم سوف يكون أفضل، وفقًا للمعايير الخاصة به، إذا اتَّبع منوال التعددية الثقافية، وأقصد بها التنوع الجنوسي والإثني لطائفة العلماء. وأحاج بأن الأقلية والنساء من العلماء سوف يكون أقرب إليهم التعرف على الفرضيات الخاطئة والمنحازة حول العرق والجنوسة التي تسري كالمرض في أعطاف النظريات. أما أنماط التغير التي ستطرأ على المجتمع بفعل اتباع منوال التعددية الثقافية فسوف تساعد على كشف تلك الفرضيات المضمخة بالخطأ لتغدو سافرة أمام أعين العلماء من كل الأعراق ومن الجنسين.

مضى ما يقرب من عقدين من السنين على ظهور البحث الإبستمولوجي النسوي والكتابة النسوية اللذين أحدثا تحولًا في المسار، وفترة مثلها على ظهور النقد بعد الاستعماري والعنصري للعلم، وعلى الرغم من هذا لا يبدو أن التيار السائد في الأدبيات الفلسفية قد استوعب بعدُ الدروس التي يحملها هذا المعنى. وإني أرى هذا محبِطًا بشكلٍ خاص؛ بسبب الغارات التي شنَّتها حركة الإبستمولوجيا الاجتماعية التي يبدو أنها قد

لحقت الآن بالتيار السائد في فلسفة العلم والإبستمولوجيا. لا يكتفي فلاسفة التيار السائد بالحجج القوية، بل يطلبون أيضًا حيثيات جيدة مصوغة بمصطلحاتهم، وتتبع تقاليدهم. ولأنهم التيار السائد، فهم قادرون على المطالبة بذلك. في هذا المقال، سوف أُقيم الحجة بلغة التيار السائد من أجل الدروس المستفادة من النسويات والآخرين المهمشين، وأصوغ الحجج وفقًا لتقاليد الفلسفة التحليلية. والدرس الذي أعتزم أن أنقله بشكلٍ خاص هو أن هيمنة الذكور الغربيين البيض على العلم تنال من العلم وفقًا للحدود الخاصة به، وأن احتواء الآخرين المستبعدين سوف يهذب ويشذب مضمون العلم وصميم موضوعيته. مجمل القول: إن التعددية الثقافية فصيلة معرفية (ودع عنك مطلب العدالة) بالنسبة إلى العلم.

(١) إنكار الأسس

النزعة الأسسية (Foundationalism) في نظرية المعرفة هي الفكرة القائلة إن هناك بعض المبادئ الأولية التي يمكن تأسيسها لتكون بمنأى عن الشك، وإننا بهذه المبادئ نستطيع تبرير كل ما يمكن أن نسميه معرفة. والأسسيون يعارضون الشكيين فيما يتعلق بمعرفتنا بالعالم الخارجي، على أن أسسيين شتى يختلفون حول مصدر المعرفة القصوى. مع هذا، يتفق كثيرون على أن معرفتنا الأسسية يجب أن تأتي إلى كلٍّ منَّا نحن المفكرين والمدركين كفردٍ فريد، إننا لا نستطيع الالتجاء إلى المجتمع لتبرير المعرفة، حتى وإن كنا في قلب المجتمع نتعلَّم أولًا أو نكتشف ما نحن بسبيلنا إلى معرفته. كتب رينيه ديكارت في التأمل الأول من عمله «تأملات في الفلسفة الأولى» يقول، بعد أن بات على وعيٍ بالأفكار الخاطئة التي تمسك بها منذ شبابه: «لقد تحققت من أنه يجب عليَّ مرةً واحدةً في حياتي الشروع في تقويض كل شيء، وصولًا إلى الحافة السفلية، لكي أستطيع أن أبدأ من جديدٍ منطلقًا من الأسس الأولى إن كنت أريد حقًّا أن أقيم للعلوم أساسًا راسخًا باقيًا، وإذ انسحبت إلى عزلة، فقد وطدت لنفسي وقتًا أنعم فيه بالرؤية والبال الرخي. جملة القول إنني سوف أتكرس جادًّا غير هازل ومنفتحًا تمامًا لكي أقوض دعائم آرائي السابقة على عمومها» (Descartes 1980, 57). وبالنسبة إلى ديكارت، كان لا بدَّ من إنجاز هذا المشروع وإيجاد الأسس الأولى للعلم على انفرادٍ؛ لأنه مشروعٌ يتطلب تفكيرًا واضحًا، غير متحيز بفعل أفكار ومعتقدات الآخرين. ويريد ديكارت الاحتفاظ بذهنه نظيفًا خاليًا من

أي معتقداتٍ تقليدية في مجتمعه، فما يمكن معرفته يمكن أن يكتشفه شخصٌ متوحد يتفكر من دون انحيازٍ يصنعه التأثير الاجتماعي.

إن مذهب الأسس،[٢*] من هذه النوعية أو تلك، له باع طويل في الإبستمولوجيا. ومن الصواب القول إنه كان النظرة الفاعلة النشطة في الجانب الأكبر من الفلسفة الغربية لما يربو على ثلاثمائة عام بعد ديكارت.

وثمة سبب وجيه لهذا: إذا استطعنا امتلاك أساس راسخ لمعرفتنا، فسوف نستطيع حينئذٍ أن نبرر أفكارنا الواحدة تلو الأخرى، عارفين أن التبرير يلزم عنه أن تكون تلك المعتقدات صادقة، حيث «الصدق» مطلق، مستقلٌّ عن سائر الراصدين، وفي كل زمان. على أنه في الأربعين عامًا الماضية تداعت أركان النزعة الأسسية، واحتلت النظريات الضد-أسسية مكانها في الإبستمولوجيا المعاصرة. توعز بعض من هذه النظريات بما ينبغي علينا حقًّا أن نفعله في الإبستمولوجيا وعلم النفس المعرفي؛ يعوزنا أن نستجلي كيف تجمع أدمغتنا المعلومات وتصنفها، وكيف تبدع النظريات، وتحسم البينة،[٣] وهذه المقاربة تطبيع للإبستمولوجيا.[٤*] وتقترح نظريات أخرى ضد-الأسسية أن ما ينبغي على الإبستمولوجيا فعله هو أن تدرس كيفية نقل الأشخاص للمعرفة داخل الثقافات وعبرها، وكيف يتم تكوين الخبراء في الإنتاج المعرفي، ولماذا لا نعتبر بعض أشكال المعلومات النسقية من قبيل المعرفة، وما هي معايير الموضوعية والعقلانية والمنهج الجيد التي لا تزال قيد الاستخدام؟ أحيانًا يطلق على هذه المقاربة اسم البنائية الاجتماعية social constructivism. وأخيرًا، ثمة فئة ثالثة من النظريات ضد-الأسسية تقترح أن ما نسميه إبستمولوجيا هو في حقيقة الأمر أيديولوجيا، وأنه لا يوجد شيء من قبيل المعرفة الموضوعية، وأن كلمة «معرفة» مجرد اسم شرفي للرأي المعلن من جانب أولئك الذين يملكون السلطة، وهذه هي ما بعد الحداثة. وأنا في هذا المقال أقيم الحجة من أجل صورةٍ محافظة للبنائية الاجتماعية، وسوف أبين أنه من نواتج موقف البنائية الاجتماعية أن التعددية الثقافية لديها حقًّا وفعلًا ما تقدمه للعلم وفقًا للشروط المعرفية الخاصة بالعلم ذاته.

بادئ ذي بدء، نحن في حاجةٍ إلى مسحٍ شامل لصعود وهبوط النزعة الأسسية. وكانت أهم نظرية أسسية في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم إبَّان النصف الأول من القرن العشرين هي التجريبية المنطقية أو الوضعية المنطقية. تمسك التجريبيون المناطقة بأن أساس معرفتنا نجده في الخبرة الحسية، وأن خبرتنا الحسية يمكن تحليلها تحليلًا صارمًا

بحيث تستبعد أي عناصر مشكوك فيها أو منحازة. وهذا منهج يمكن إعماله عن طريق المفكر على انفراد؛ لأنه لا يتطلب إلا الالتفات إلى الملاحظة ويرفع لواء منهج منطقي صارم للتحليل. ولأن مناهج التحليل منطقية؛ ومن ثم كونية عمومية، فهي مصونة لا تدانيها قيمٌ اجتماعية أو ثقافية أو أخلاقية. إن النظرية التجريبية للمعرفة الحسية اتجاهٌ ظاهري phenomenalism؛ ذلك أنها الفكرة القائلة إن الأشياء الفيزيقية بناءات ذهنية (منطقية) تخلقت عن المعطيات الحسية. تمسك لويس C. I. Lewis بعنصرين في الخبرة الحسية: المسلم given،[٥*] والمفهوم concept. المسلم ليس استدلاليًّا. إنه العنصر الحسي في المعرفة–المعطيات الخام. أما المفهوم فيتكون من الأحكام التي نخرج بها من تلك المعطيات الخام.

ولكي نتبين الفارق بينهما نتخيل كرة التنس. عنصر المسلم هو ذلك الجانب من الإحساس الذي يفرض نفسه علينا. إنه هنالك بالنسبة إلى المدرك الذي لم يعرف في حياته التنس ولا كرات التنس، وبالمثل تمامًا بالنسبة إليك وبالنسبة إليَّ. يزعم لويس أن «المسلم» لا بد أن يوجد، وإلا فإن خبرتنا الحسية «غير مقنعة وتعسفية» (Lewis 1929, 39). المفهوم هو الحكم «إنه كرة تنس». وهو أيضًا الحكم «ثمة شيء جامد ومستدير مجعد وأصفر مخضوضر». يقول لويس إن المفهوم له أهمية مساوية؛ لأنه «إذا لم يوجد تأويل أو بناء يفرضه العقل ذاته، يغدو الفكر نافلة ويصبح من غير الممكن تفسير الخطأ، وتحيط بالتفرقة بين الصادق والكاذب مخاطر الخلو من المعنى» (Lewis 1929, 39). وبينما يمكن للمفهوم أن يختلف باختلاف المدركين، فإن المسلم لا يمكن أن يختلف؛ لأنه مسلمٌ من الأشياء ذاتها، على الرغم من أننا قد نخفق في الانتباه إليه بسائر تفاصيله.

وقد تمسك آير A. J. Ayer هو الآخر في كتابه الصادر في العام ١٩٤٠م «أسس المعرفة التجريبية» (Foundations of Empirical Knowledge) بنظرةٍ ظاهرية للإدراك. بَيد أنه على خلاف لويس، رفض مسعى الفصل بين المسلم والمفهوم. ويجادل أن الحديث عن المسلم يفضي بنا إلى دمج المدرك والإدراك، الشيء المادي والمعطى–الحسي. واقترحَ بدلًا من هذا أن نحتفظ بذلك التمييز عن طريق لغة متخصصة. إنها «لغة المعطى–الحسي»؛ لغة المظهر، تصف المدرَك كما يظهر للملاحظ. بالنظر إلى كرة التنس، قد نقول، بلهجة المعطى–الحسي: لدي إحساس برتقٍ مستدير أصفر مخضوضر ومجعد في مجال رؤيتي البصرية. لغة المعطى–الحسي لا تفرض وجود أشياء تناظر مدركاتنا، بل تشير فقط إلى تلك الخبرة التي يمر بها الملاحظ فعلًا. وعلى هذا فإن «كل ما يظهر في مجال

المعطيات-الحسية حقيقي» (Ayer 1971 [1940] 123). إن مسألة كيفية تأويل الخبرة الحسية، بالنسبة إلى آير مسألة لغة وليست مسألة واقع.

وقد حاول رودولف كارناب R. Carnap في كتابه الصادر في العام ١٩٢٨م «البناء المنطقي للعالم» (The Logical Construction of the World) (وسوف نشير إليه لاحقًا بالرمز ب. م. ع) أن يقدم منهجًا لإقامة النظريات العلمية على أساسٍ منطقي هو معطيات الإدراك. يزعم أن الحديث العلمي المشروع يمكن رده إلى حديثٍ عن الخبرات والبناءات المنطقية من هذه الخبرات، وأن كلًّا منا يمكنه أن يفعل هذا لنا، شريطة أن يكون لدينا توصيف تفصيلي كافٍ للروابط المنطقية الداخلية التي تسلمها النظرية العلمية، أما الوحدة الأساسية لتأييد النظريات العلمية فهي «جملة البروتوكول»، التي هي وصف ظاهري لخبرة الملاحظ. واقترح كارناب طريقةً لرد النظريات العلمية إلى جمل البروتوكول المؤيدة إياها. أما في اختبار نظرية ما، فإن العالم سيكون عليه أن يستنبط من النظرية فئة من الملاحظات التي ستظهر أمام الباحث حال توافر فئة معينة من الشروط الأولية. إذا استطاع الملاحظ التثبت من جمل البروتوكول، فإن النظرية قد تأيدت بدرجةٍ ما، على هذا يمكن تحديد صدق نظرية ما، على الأقل لدرجةٍ معينة، عن طريق مواءمتها التجريبية. أما اللغة الظاهرية فإن كارناب فيما بعدُ أحل محلها الأوصاف الفيزيقية للنقاط الزمانية-المكانية الكمية المحددة. واعتبر هذه اللغة أفضل لأنها تزودنا بوصفٍ فريد لكل الإحساسات وكل الملاحظين، لكن من المهم أن نرى أن هذه الأوصاف الفيزيقية إنما هي مسلم تمامًا مثل الأوصاف الظاهرية التي حلت محلها، وكل الذي تغير هو شكل الوصف فحسب.

لقد شُيدت هذه النظريات للنزعة الأسسية من أجل تفسير النظريات العلمية وإعادة بنائها عقلانيًّا. إنها تصنع تمييزًا بين سياق الكشف؛ أي العمليات التي يحط بها العالم كفردٍ على فروضه. وسياق التبرير؛ أي المنهج التجريبي والمنطقي لتأييد أو دحض النظريات. وما يمكن للفلسفة أن تسبر غوره هو التبرير وليس الكشف. وبهذا التمييز، يدعي أولئك الأسسيون أن العلم يمكن أن يكون خلوًا من القيمة وينبغي أن يكون هكذا؛ ذلك أن القيم الأخلاقية والاجتماعية ليس لها أن تمارس دورًا في تبرير النظريات العلمية.

ومع أعمال سلارز W. Sellars وكواين W. V. O. Quine أواسط القرن واجهت نظريات النزعة الأسسية للعلم والمعرفة الحسية صعوبات خطيرة. أوضح سلارز في مقاله المنشور في العام ١٩٥٦م «التجريبية وفلسفة العقل» Empiricism and the Philosophy

of Mind، أن فكرة عنصر المسلم في الخبرة خرافة. يمكن شرح المشكلة التي تراءت له في المسلمية givenness بالحجة التالية. أولًا، من الواضح أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في الوقت الواحد معرفة استدلالية ولا-استدلالية، وفقًا لقانون الوسط الممتنع. إن فئة «المعطيات الخام» اللا-استدلالية، وهي ما نفترض أننا نتلقاه من دون صياغته في مفاهيم، لا يمكن أن ينشأ عنها في حدِّ ذاتها استدلالات؛ لأنها لم تصنف بعد، وهي بالتالي ليست لغوية.[٦] أما العنصر الاستدلالي في الإدراك فهو جانب من المعطيات-الحسية مُحمل بالحكم. وبينما نستطيع أن نشتق الاستدلالات منه، فإنه بيانات مُنظرة بالفعل، وليس معطيات خالصة. إذن إما أن المسلم لا-استدلالي، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تنشأ عنه معرفة مبررة، وإما أنه استدلالي، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون معرفة أسسية خالصة بمنأى عن الشك. وبأيٍّ من هذين الطريقين، تبين الحجة أن الظاهرية لا يمكن لها أن تفضي بنا إلى أسسٍ في المعرفة التجريبية. وعلاوة على هذا توعز الحجة أنه لا يمكن أن توجد معطيات حسية خالصة محصنة من انحيازاتنا الخاصة؛ ومن ثم تغدو تلك الأحكام المسبقة في حد ذاتها موضوعات شائقة للبحوث الإبستمولوجية. أما الالتجاء إلى «حديث الرؤية» (كما في «ربطة العنق هذه تُرى خضراء») أو لغة المعطى-الحسي، فلا يجدي فتيلًا هنا، تبعًا لسلارز؛ لأن المرء لكي يقول إن شيئًا ما يراه أخضر، ينبغي عليه أولًا أن يمسك بزمام الدعوى القائلة إن الشيء أخضر في ظل فئة من الشروط المعيارية للرؤية، وأن يعرف كيف يمتنع عن التصديق على هذه الدعوى حينما لا يكون متيقنًا مما إذا كانت الشروط معيارية. معنى هذا أن المرء عليه أولًا افتراض أن الهوة بين المعطيات-الحسية والأشياء ذاتها من حيث المبدأ هوة يمكن عبورها، وهذا تحديدًا ما تنكره حجة سلارز.

ويعرض كواين في مقاله المنشور في العام ١٩٥٣م «عقيدتان جازمتان للتجريبية Two Dogmas of Empiricism»، حجة أخرى كارثية بالنسبة إلى الأسسية التجريبية. العقيدتان الجازمتان اللتان يشير إليهما العنوان هما، أولًا هناك تمييز قاطع لا يعتمد على نظرية نضعه فاصلًا بين العبارات التحليلية والتركيبية، معنى هذا أن هناك نوعين مختلفين من الجمل، أحدهما تكون معاني الكلمات فحسب هي التي تجعله صادقًا أو كاذبًا (وهذا ما أسماه آير مسألة لغة). والنوع الآخر تعتمد شروط صدقه على الوقائع التجريبية (وهذا عند آير مسألة واقعة). أما العقيدة الجازمة الثانية فهي الردية reductionism؛ أي الفكرة القائلة إن النظريات الفيزيائية يمكن ردها إلى عبارات الملاحظة ومبادئ رابطة تحليليًّا تمثل جسرًا وهي المبادئ التي تربط بين تقارير الملاحظة والكيانات النظرية والقوانين، وهذا بالضبط هو مشروع كارناب في كتابه «البناء المنطقي للعالم».

يبدو من المعقول افتراض أن ثمة مكونًا من اللغة ومكونًا من الواقع متضمنَين في تحديد صدق الجمل، وأنه ينبغي لهذا أن يكون ثمة متصل مما يمكن أن يبلغه كلٌّ منهما في الجمل المختلفة؛ وبالتالي في بعض الجمل يكون المكون الواقعي صفريًّا. على أي حال، بين كواين أنه لا توجد طريقة دقيقة لا تصادر على المطلوب nonquestion-begging لرسم الخط الفاصل بينهما. وقد بيَّن ذلك أنه أخذ في اعتباره وبشكلٍ شامل مستوفٍ إمكانيات تعريف التحليلية والتصورات ذات الصلة، مبينًا في النهاية أنها جميعًا تعرف من حيث علاقة كلٍّ منها بالآخر، وأنه لكي نعرف أيًّا من هذه التصورات علينا افتراض تفهُّم بعض التصورات الأخرى على الأقل؛ وبالتالي خلص إلى أن تمييز التحليلي-التركيبي مقولة ميتافيزيقية اعتقادية.

بالنسبة إلى كواين، نوع الردية المطروح للنقاش هو النظرة القائلة إن كل عبارةٍ يمكن ترجمتها إلى عبارةٍ عن الخبرة الفورية. وفي الوقت الذي كان كواين يدوِّن فيه هذا، كان كارناب يتخلى عن الاتجاه الظاهري من أجل النزعة الفيزيقية، وبدلًا من جمل البروتوكول راح يستعمل جملًا لها الصورة «الخاصية ك تكون في س، ي، ز، ت»، حيث س، ي، ز، ت تعريف لنقطة في الزمان-المكان. وحينئذٍ بيَّن كوين أن البرنامج الردي عند كارناب وآخرين يتطلب عنصرًا غير مُعَرف لا يمكن استبعاده. في مثالنا، التعبير «تكون في» لا بد أنه الأولي غير المعرف الذي يشير إلى مسلمية الموضعة. ويجادل كواين بأن المشكلة القصوى في الردية هي افتراضها أن كل جملةٍ على حدةٍ يمكن تأييدها أو دحضها. وعلى العكس من هذا، يقترح كواين نظرةً كلانية لتأييد العلم سوف تعرف فيما بعد باسم أطروحة دوهيم-كواين: «عباراتنا عن العالم الخارجي حين تواجه محكمة الخبرة الحسية لا تكون كل عبارةٍ على انفرادٍ بل تواجهها كهيكلٍ متكامل» (Quine 1980, [1953] 41).

إن العقيدتين الجازمتين مترابطتان ترابطًا وثيقًا، بل يزعم كواين «أنهما متطابقتان في جذورهما»؛ لأن كلتيهما تعتمد على أن صدق العبارة بجملته يقبل التحليل إلى مكونٍ واقعي ومكون لغوي. (وكما لاحظنا، يتاجر آير بهذا التحليل). تهتم الردية بشروط الصدق في المكون الواقعي، وبتحليلية المكون اللغوي. في كلتا الحالتين، تنشأ المغالطة عن فكرةٍ مفادها أن وحدة الدلالة التجريبية هي العبارة أو الحد، في حين أن الوحدة في واقع الأمر هي الخبرة ككل. على هذا النحو، حين نواجه خبرة تناقض معتقداتنا أو نظرياتنا فأمامنا عدة اختيارات ممكنة: يمكن أن نرفض المعتقد أو النظرية، ويمكن أن نعيد تعديل بعض من معتقداتنا الأخرى لتفسر الخبرة التي تشذ عنها. ومع هذا، حين نقبل الكلانية

نصل إلى رؤيةٍ مفادها أن الملاءمة التجريبية لا تنفرد بفصل القول في صدق نظرياتنا. إن المعطيات الحسية تأتينا وقد طعمتها نظرياتنا بالفعل، وليس كمعطيات خام، ونحن نعيد تفسير الخبرة في ضوء نسق معتقداتنا ككل. وعلى هذا، لا خبرة منفردة تقدم في حد ذاتها تقريرًا ضد نظرية أو في مصلحتها من دون كل أنماط الفرضيات في خلفياتنا. ومع مثول تعديلات كافية في نسق معتقداتنا، نستطيع أن نستبقي أي نظريةٍ في ضوء أي خبرةٍ. معنى هذا أن الدليل التجريبي الذي نملكه لنظرياتنا إنما يمثل تحديدًا ناقصًا لها. إننا في حاجةٍ إلى الإتيان بقيم أخرى لتلقي بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية، قيم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقيمنا الأخرى.

على هذا النحو تميز تاريخ الإبستمولوجيا في النصف الأول من القرن العشرين بتفاؤلٍ عظيم في الأسسية التجريبية القائمة على تحليلٍ منطقي للغة والنظريات، ثم بما تلاه من رفضٍ لهذه النزعة الأسسية. أما الكلانية أو البرغماتية الناجمة عن هذا فقد تركت الإبستمولوجيين يبحثون عن معايير جديدة لمواءمة النظريات أو الدعاوى المعرفية. وما لم يتمسك المرء بأن المعطيات تبوح بالفروض ذاتها، فستكون ثمة فجوة إبستمولوجية بين الدليل المأخوذ من المعطيات والفروض. هذه الفجوة تملؤها فرضيات الخلفية التي تتضمن القيم، بعضها قيم نظرية مثل البساطة والتساوق يتمسك بها العلماء عن وعيٍ يزيد أو يقل، وبعضها قيم تتوارى عن أعين العلماء.

(٢) الإبستمولوجيا بغير أسس: البنائية الاجتماعية

بانقشاع مذهب الأسس التجريبية، أصبح الفلاسفة بإزاء مهمة هي صياغة مقاربات مستجدة لتشكل المعتقد وتبريره. بَيد أن التمييزات بين عملية تشكُّل المعتقد؛ أي بين سياق الكشف وسياق التبرير، غائمة الآن. لا يمكن النظر إلى التبرير كمبتغى منطقي خلو من سياق العلماء؛ لأن خلفياتهم بما فيها من فرضياتٍ شكَّلتها الثقافة تساعد في تحديد طرق جمعهم وتأويلهم الدليل وتقويم النظريات. معنى هذا أن التبرير يغدو أقرب شبهًا بتشكل المعتقدات؛ وبالتالي خاضعًا للدوافع نفسها العارضة والمُحَملة بالنظريات وبفرضيات الخلفية مثله مثل الكشف.

لهذا ركزت فلسفة العلم بعد-الوضعية أكثر وأكثر على عملية الكشف وممارسات اختبار النظرية والتحليل؛[٧*] في محاولةٍ لأن تموضع في قلب هذه الممارسات بعض المعالم المحددة للنشاط المعرفي. وتحاول الإبستمولوجيا بعد-الأسسية أن تبرر الثقة في ذلك النشاط

كمصدرٍ للمعرفة. وسوف أذود عن إحدى الإبستمولوجيات البعد-أسسية المهمة ألا وهي البنائية الاجتماعية. إنها الأطروحة القائلة إن المعرفة في جوهرها بناء اجتماعي؛ ذلك أن إنتاج المعرفة محكومٌ بمحكاتٍ اجتماعية لها ما يبررها داخل المجتمع الأصغر للعارفين، ولكن لا يمكن تبريرها خارج نطاق سائر المحكات الاجتماعية والمجتمعات الصغرى. إذن، تصبح المعرفة نسبوية؛ أي بالنسبة إلى المجتمع الذي أُنتجت وأُجيزت فيه. على أن البنائية الاجتماعية لا تتخلى عن الفكرة القائلة إن إنتاج المعرفة يمكن أن يكون موضوعيًّا. تعرض هيلين لونغينو H. Longino في كتابها «العلم بوصفه معرفة اجتماعية» (Science as Social Knowledge 1990) صورة من صور فلسفة العلم التي يمكن أن تناظر قراءة محافظة للبنائية الاجتماعية فيما تسميه لونغينو تجريبية سياقية.

يتمسك أصحاب التجريبية السياقية بأن العلاقة بين النظرية والبينة تنطوي على فجوةٍ منطقية، لا تتأتى البينة على نظريةٍ ما حاملة لبطاقة تشرح ما هي المعطيات، أو ما الذي كشفت عنه، الاعتقاد بغير هذا وقوع في أسر الالتجاء إلى خرافة المسلم. إن تفسير المعطيات على أنها بينة في مصلحة أو ضد نظرية معينة يتطلب بعض الفرضيات في خلفيتنا. مثلًا، عدتُ إلى المنزل نحو الساعة الخامسة، وضعت دراجتي في مرآب الدراجات ورأيت فيه ثلاث دراجات أخرى. ومن هذا أستدل على أن قريني لا بد بالمنزل. ثلاث دراجات في المرآب لا تعني بشكلٍ طبيعي أنه بالمنزل. وقد استنتجت هذا لأن لدي فئة معينة من معتقدات الخلفية: إنه يذهب إلى الأماكن بدراجته، وليست لديه عادة التريض سيرًا بمفرده في المساء قبل عودتي إلى المنزل. وإذا وجب عليه أمرٌ غير عادي في هذا المساء كان لا بد أن يخبرني، وهلم جرًّا. ولو كانت لديَّ الآن معتقدات مختلفة بعض الشيء، لكان لي أن أستدلَّ على فرضٍ ما آخر؛ مثلًا أنه لم يركب دراجته في الذهاب إلى عمله في ذلك اليوم. إن الفجوة المنطقية بين المعطيات والبينة، وبين البينة والنظرية، مملوءة بمثل هذا من فرضيات الخلفية. وفضلًا عن ذلك، ترشدنا اهتماماتنا إلى تساؤلاتٍ معينة وقضايا معينة. ربما أكون قد استدللت من الدراجات الثلاث في المرآب على شيءٍ ما بشأن العدد ثلاثة، شيء عن عدم وجود لصوص للدراجات في الحي السكني، أو عن مقدار المساحة المتروكة في المرآب لمعداتٍ أخرى تستخدم خارج المنزل، على أني لم أكن مهتمة بهذه الأشياء، كنت آنذاك معنية فقط بمن يمكن أن أجده في منزلي. هذه الفرضيات الخلفية والاهتمامات التي تحدد كيف تكون المعطيات مطابقة لمقتضى حالنا، لا تقبل التعيين والتحديد التفصيلي، ولو من حيث المبدأ.[٨]

ما أنماط الأشياء التي نعتبرها فرضيات الخلفية؟ الإجابة السيكولوجية هي أن كل شيء يصلح، القيم السياسية، القيم الأخلاقية، والانحيازات والمعتقدات السببية، الفرضيات المسوغة وغير المسوغة من كل الأنماط. ليست هناك حدود. أنواع الأشياء التي اعتقد الوضعيون أنها تؤثر في سياق الكشف فحسب تعود هنا لتؤدي دورها في الممارسات التبريرية الحاسمة في إيجاد البينة وفي اختبار النظريات. ومع هذا، ليس من المعتاد أن يكون اهتمام الإبستمولوجيين الأول منصبًّا على الإجابة السيكولوجية، إنهم يريدون أن يعرفوا ما هي التأثيرات المشروعة.

إن معتقدات الخلفية التي تؤدي دورها ونظائرها لا يمكن أن تكون جميعها شفيفة واضحة أمام الباحث المستقصي؛ وذلك لأن معتقداتنا ليست جميعها شفيفة واضحة أمامنا، وأي منها يمكن أن يؤدي دورًا. من الصعب إعطاء أمثلة من نظرياتٍ علمية راهنة تتضمن مثل هذه المعتقدات المتوارية؛ لأني إذا كنت أستطيع أن أسميها فإنها ليست متوارية تمامًا بأي حال، لكن لدينا أمثلة تاريخية عديدة، لنأخذ مثلًا الكيميائيين في القرن السابع عشر. واحد من معتقداتهم الخلفية (التي لم يكونوا على وعيٍ بها) أن أي شيءٍ نستطيع أن نراه لا بد أن يكون جوهرًا، ألسنة اللهب لا بد أن تكون جواهر. ولهذا تفرض وجود الفلوجستون. وبسببٍ من التأثيرات التي لا يمكن تفاديها لمعتقدات الخلفية والتي هي غير مرئية بالنسبة إلى العالم، فإن المعرفة العلمية تكون نسبية؛ أي بالنسبة إلى معتقدات المجتمع العلمي، التي هي بدَورها متأثرة بالمجتمع الأوسع.

إنها لمشكلةٌ إذا اعتقدنا أن هدف العلم التثبُّت من الصدق بمغزى نظرية التناظر في الصدق. يعتبر التجريبيون السياقيون الهدف الداخلي للعلم هو أن تمتد نظرياته التفسيرية إلى نظامٍ أوسع من الظواهر، وأن تكون متساوقة مع ما يأخذه المجتمع العلمي على أنه الحقائق المعروفة. يتميز العلم بأنه مسعًى لتأويل الظواهر التجريبية من خلال اختبارات التجربة أو ما يماثلها من مواجهاتٍ مع المعطيات. إن الصدق قد لا يمكن التثبت منه. بَيد أن الأمر مع هذا قد يكون واضحًا حين تفضي التفضيلات الشخصية أو الانحيازات الاجتماعية إلى نظرياتٍ كاذبة غير متساوقة؛ لهذا لا بد أن يهدف العلم أيضًا إلى استبعاد التفضيلات الشخصية والانحيازات المفسدة التي تعرقل تعقبه للتفسير التجريبي المتساوق المثمر.

العلم في النظرة السياقية نشاط اجتماعي أساسًا بثلاثة معانٍ على الأقل؛[٩] الأول: أن العلم إنتاج بشر كثيرين يعملون معًا، وإنتاج جماعات مختلفة من البشر تعيد وتنقد

وتعدل نظريات بعضها البعض. وقد أشار جون هاردويغ إلى أن تجارب عديدة في الفيزياء، تتطلب الآن فيالق من العلماء المتزاملين، لا واحد منهم يستطيع أن يفهم كليةً سائر تفاصيل التجارب أو الاستنتاجات المأخوذة منها (Hardwig 1991). إنها في جوهرها مشاريع المجموعة، وكذلك يكون قبولها وفهمها بواسطة العلماء. والثاني: يخضع العلماء لعمليةٍ تعليمية مشتركة، إنهم يتدربون على منظومة الأمثلة والحلول عينها، يتشاركون في الأدبيات نفسها والمعتقدات والقيم الإبستمية[١٠] ذاتها. علاوة على هذا، خضعوا جميعًا لتنشئةٍ اجتماعية مطابقة في داخل الثقافة نفسها أو ثقافة مشابهة، وهم بهذا يتشاركون في فئةٍ من الاهتمامات وفي قيم الخلفية الثقافية. والثالث: العلم اجتماعي بمعنى سياسي واضح؛ لأنه يعتمد على دعم المجتمع الأكبر في تمويله، يصدق هذا في عصرنا أكثر مما كان عليه الوضع في قرونٍ أسبق، منذ أن أصبح اعتماده على التقانة يتزايد أكثر وأكثر؛ وبالتالي تزايدت نفقاته أكثر وأكثر. إن العلم مدعومٌ من قبل الحكومة والصناعة، وإلى حدٍّ أقل من قبل التبرعات الخاصة. جماعاتٌ كبرى من البشر تنفق قدرًا كبيرًا من الوقت لتقرر ما هي مقترحات البحث المفيدة؛ وبالتالي ما هي الأسئلة التي سوف تُطرح، وما هي التجارب التي سوف تجرى، وما هو مجال الرصد الذي سوف يراقب، وما هي التقنيات التي سيتم إكمالها، ومتى سيأخذ برنامج البحث مساره؟ إن فرضيات الخلفية واهتمامات العلماء على السواء كلاهما تولَّد بشكلٍ اجتماعي، ويتم التعبير عنه بشكلٍ اجتماعي من خلال قرارات التمويل.

ومع التسليم بهذه الملامح الاجتماعية للمشروع العلمي، عطفًا على الاتفاق المشترك على أن تمويل العلم مصلحةٌ عامة، وأن العلماء يؤدون مثل هذا الدور الحاسم في تقدم المجتمع، يتضح أن العدل يتطلب منا كمجتمعٍ أن نمنح فرصةً متساوية للأشخاص من سائر الأعراق ومن الجنسين ليبدعوا ويؤثروا في توجه العلم. ومع هذا الذي أقوله، فإن مشروعي هنا هو تبيان أن العلم يجد منافع معرفية في التعددية الثقافية. وأزعم أن العلم، بصميم الأهداف الداخلية الخاصة به، سوف يكون في وضعٍ أفضل إذا ما اتبع المجتمع سياسة التعددية الثقافية في داخل العلم وسياسة المساواة العرقية والجنوسية في المجتمع ككل. وبينما استطاع الوضعيون أن يتفقوا على أن العدل يتطلب من المجتمع أن يتبع سياسات تختلف فيها جموع العلماء، فقد لا يتفقون حول ما إذا كان هذا يجدي فتيلًا في الأهداف الإبستمية للعلم. ولكي نرى كيف يبرر التجريبي السياقي الدعوى القائلة إن هذا يفيد فعلًا، نحتاج الآن إلى أن نبحث خاصية العلم أكثر وأكثر.

اعتقد الأسسيون التجريبيون أن الموضوعية مضمونة بفعل الالتزام بمعايير دقيقة لاختبار الفروض اختبارًا صارمًا عن طريق البينة، إذا كانت النظرية وصفًا كاذبًا للواقع، تكشف التجربة المكذبة عن هذا إن عاجلًا وإن آجلًا، وكل ما على العلماء أن يصمموا تجارب تكشف عن حال الصدق وتكون مفتوحة لتأويل المعطيات بشكلٍ صحيح. في نظرة التجريبيين السياقيين، لا توجد مثل تلك العلاقة قاطعة الدقة بين النظرية والبينة، وبدلًا من هذا الخاصة الاجتماعية للعلم يمكن أن تجعله موضوعيًّا. ولأن التجريبيين السياقيين يقرون بأن المعرفة نسبوية سوسيولوجيًّا أو تاريخيًّا، فإنهم لهذا لا يقرون بأن المعرفة العلمية ذاتية، أو أن معتقدات أي شخصٍ في الجودة ذاتها كمعتقدات أي شخصٍ آخر. ولكي نرى هذا نحتاج إلى التركيز على عمليات تشكل المعرفة أو ممارسات البحث العلمي.

أقصد بالممارسات كل شيء، من تعليم الطلبة قبل تخرجهم إلى المختبر والإجراءات الميدانية التي يمارسها العلماء النظراء، وصولًا إلى قرارات التمويل التي يتَّخذها المراجعون النظراء. أول شيء نلاحظه أن الخاصة الاجتماعية للعلم تجعل منه معرفة عامة بمعنيين؛ الأول: أن فرضياته النظرية ومناهجه، حتى فرضيات الخلفية، متاحة لأي فردٍ يضطلع بالتدريب نفسه وبالانغماس ذاته في العلم. والثاني أن البينة في العلم وتفسيرات العلم قد تخضع للمراجعة والنقد من قِبل كل أولئك الذين تلقوا هذا التدريب وتلك الخلفية. لا يمكن أن نقول هذا الشيء نفسه عن الخبرات الصوفية أو العاطفية. ومن الواضح أنها خبرات ذاتية. إن العلم ناقد لذاته، يواصل مسيره عن طريق المراجعة النقدية للفروض وملاءمة البينة للفروض، وبهذا الطريق الأخير، على وجه الخصوص، تتكشف فرضيات الخلفية وتستجوب وفي بعض الأحيان تعدل.

تستخدم لونغينو مثالًا مثيرًا للشجون من تاريخ الفيزياء لكي توضح هذا الاستجواب لفرضيات الخلفية وما يلحقه من تقدمٍ في العلم. قبل الأخذ بنظرية آينشتين، اعتقد الفيزيائيون أن الضوء ينتشر عبر وسطٍ أسموه «الأثير» (فقد اعتقدوا أن كل الموجات يجب أن تنتشر عبر وسطٍ ما). وكان المقصود من تجربة مايكلسون-مورلي أن تقيس السرعة النسبية إلى الأرض في الأثير عن طريق الاختلاف في سرعة شعاعين ضوئيين مقذوفين بحيث يبعد الواحد منهما عن الآخر تسعين درجة.[١١*] يمكن الاستدلال على الاختلاف من التغيرات في تداخل هدب الشعاعين الناتجة في مقياس التداخل (الإنتروفيرومیتر). لكن لم يحدث أي تغيرٍ ملحوظ في تداخل الهدب. بعض الفيزيائيين فسَّروا هذه النتيجة الصفرية بأنها تأييد فرض الانكماش الذي قال به العالمان فيتزجيرالد ولورنتز. وعلى أي حال،

فإنه بنقد فرضية الخلفية بوجود الأثير كان فيزيائيو النسبية قادرين على ترك الفرضية وإحداث تقدم مهيب في النظرية الفيزيائية. وغالبًا ما يتقدم العلم بهذه الطريقة؛ أي بالطعن في فرضيات الخلفية التي لم تهدف التجربة أصلًا إلى اختبارها (الفصلين ٣ و٤، Longino 1990). غالبًا لا تأتي هذه الطعون من العالم الذي يطور التجربة، بل تأتي من الآخرين، الذين يستطيعون رؤية فرضيات الخلفية المباطنة ولكنهم لا يشاركون فيها. المسألة أن موضوعية العلم تأتي من أنه ممارسةٌ عامة، مشتركٌ بين الذوات ومراجعة نقدية. ولكن كيف يستطيع العلماء أن يتقدموا بالتقويم النقدي لفرضياتهم الجماعية لكي يستأصلوا شأفة التفضيل الشخصي والانحيازات الضارة التي تعرقل التقدم في العلم، حينما تكون تلك التفضيلات والانحيازات ذاتها متأثرة بالمجتمع ويُبقي عليها المجتمع؟

(٣) منظورات المقهورين

تشرح لونغينو بشكلٍ جيد كيف أن فرضيات الخلفية يلزم في بعض الأحيان رفضها لكي نتقدم نحو نظريةٍ تفسيرية أفضل، أكثر تساوقًا وأكثر إثمارًا. وتقيم الحجة في كتابها على أن انحيازات مناهضة للمرأة قائمة على أساس الثقافة دفعت العلماء مثلًا إلى فرضياتٍ حول الهيمنة الذكورية وأنها كونية عامة، وهي فرضيات لا يقتصر أمرها على أنها باتت كاذبة بفعل فحصٍ مباشر، بل أيضًا تتسبب في تفسيرات خاطئة للمعطيات وبناء نظريات رديئة. ومع ذلك، لا ينبئنا هذا كيف أننا نستطيع بشكلٍ عام أن نؤثر على العلم ليكشف فرضياته المتوارية القائمة على الانحياز الاجتماعي.

تساعدنا هنا فكرة ساندرا هاردنغ عن الموضوعية القوية. إنها تسمي الفكرة الوضعية عن الموضوعية «مذهب الموضوعية»، وتجاهر بأن المشكلة الرئيسية فيها أنها تخفق في التعرف على أنه حين ينفرد قطاعٌ سائد في المجتمع بالانخراط في ممارسة العلم أو في المؤسسات الأخرى لإنتاج المعرفة، سوف يتغاضون عن الملاحظات ذاتها والمشاكل القائمة في النظريات، التي قد يميل الممارسون إلى عدم الالتفات إليها. ولا تقتصر النتيجة على علمٍ رديء، بل أيضًا مزيد من القمع واللبس لما تكونه المعرفة وكيفية إنتاجها. وتحاج هاردنغ بأن الحل في البدء من تلك الملاحظات التي هي غير مرئية أمام النخبة السائدة، لكي نصوغ برامج بحث جديدة وربما منهجيات جديدة، تقول في كتابها «علم من؟ معرفة من؟» Whose Science? Whose Knowledge? «في المجتمع الذي تشكلت بنيته عن طريق التراتبية الجنوسية، «انطلاق التفكير من حيوات النساء» يزيد من موضوعية

نتائج البحث عن طريق استجلاب الملاحظة العلمية وإدراك الاحتياج إلى التفسير ليلقيا بثقلهما على الفرضيات والممارسات التي تبدو من منظور حيوات الرجال في الجماعات المهيمنة محايدة أو غير ملحوظة» (Harding 1991, 150). ينبغي أن تبدأ المرأة العالمة من حياة المقهور لتظفر بفهم أفضل للظواهر، والمرأة الإبستمولوجية هي الأخرى ينبغي أن تفعل المثل من أجل فهم أفضل لعمليات تشكل المعرفة.

رُبَّ معترض على هذا بأنه يؤدي إلى مذهب الضحوية،[١٢*] حيث يكون أغلبية المقهورين لهم أصفى موقف إبستمي متاح. ولكي ندرك أن مثل هذا الموقف من شأنه أن يكون خلفًا مستحيلًا تمامًا، لا يعوز المرء إلا أن يأخذ في اعتباره المغزى المتضمن في أن كهلة ملونة ملحدة وسحاقية ومصابة بالإيدز لا بد أن تكون أفضل طبيبة. على أن هاردنغ لن تقع فريسةً لهذا الاعتراض، فهي تعرف أنه ليست أي ملاحظاتٍ سوف تكون مفيدة لمجرد أنها من حياة المقهورين. تحاج هاردنغ بأن المرأة الإبستمولوجية أو العالمة التي «تنطلق من حيوات المقهورين»، وهي تقصد بهم أي شخصٍ يدرك الطبيعة الاجتماعية للقهر، لديها صورة للواقع أقل تشوهًا من الصورة التي لدى البقية الباقية منا. وتبعًا لهاردنغ، «خبرات النساء في حد ذاتها» لا تقدم بالضرورة أسسًا موثوقًا بها لدعاوى المعرفة. على هذا تميز بين الانطلاقات من «حيوات النساء» والتسليم بـ «خبرات النساء».

إن الانطلاق من حيوات النساء لا يعني التسليم بما تقوله النساء عن حيواتهن؛ فالأحرى أن نفحص وضع النساء منطلقين من فهمٍ نظري نقدي للبطريركية والعنصرية والإمبريالية؛ أي من موقفٍ استشرافي نسوي تعددي الثقافات. وكمثالٍ على هذا، تذكر هاردنغ فهمنا للاغتصاب داخل الزواج، وقبل الحركة النسوية لم يكن ممكنًا أن يأتي ذكره من النساء اللاتي اعتقدن أن الاغتصاب داخل الزواج يستحيل طرحه كتصورٍ حتى وإن كن يعانين منه، وفقط حين استطعنا أن ننظر إلى النساء كمقهوراتٍ خلال الزواج، وأن لهن حقوقَ الإنسان رغم وجودهن داخل هذه المؤسسة، حينئذٍ فقط استطعنا أن ننظر إلى الاغتصاب الزوجي من حيث إنه يمكن تصوره. وإذا أخذنا على محمل الجد الفكرة القائلة إن كل الملاحظات محملة بنظرية، وقبلنا بأن بعض الأشخاص المقهورين لديهم نظريات خاطئة أو متخلفة عن حياتهم؛ أدركنا أن ثمة طرقًا أفضل وأسوأ لتفهُّم خبرات المقهورين. ونحن، على أي حال، ننتبه بالمثل تمامًا إلى خبرات المقهورين فقط حين نلاحظ حيوات المقهورين بحساسيةٍ تجاه قهرهم. يتطلب منا هذا أن نلاحظ من منظورات

المقهورين. ومن الصواب تمامًا أن أعضاء الجماعات المقهورة سوف يكونون أنجح من بقيتنا في صنع علم يأخذ في اعتباره منظورات المقهورين. وبناء على هذا تكون ثمة محصلة مستصوبة لحجج هاردنغ مفادها أن العلم ينتفع من الدخول الفعلي للشخص المقهور إلى حلبة العلم. إن مفهوم هاردنغ عن الموضوعية القوية يبني فوق السياقية، مطالبًا بأن منظورات المقهورين تتوسط بين ثنايا النظرية. بهذه الطريقة تتفادى التورط في صورةٍ من تعددية الثقافية هي شكل من أشكال خرافة المسلم عن طريق أخذ معطيات المقهورين وكأن لها دلالة فورية طبيعية.

بدلًا من المفكر الجالس بمفرده بجوار المدفأة، نجد تشبيهًا مجازيًّا أنسب للإبستمولوجي معتنق البنائية الاجتماعية، وذلك في تشبيهٍ مجازي للذي وضعه نويراث بالقارب الذي يجب أن يعيد المرء بناءه باستمرارٍ بينما يطفو به على سطح الماء، وبالتوازن الانعكاسي عند رولز بين النظرية والتطبيق العملي، يجب أن يأخذ البنائيون الاجتماعيون بمنظور المقهورين على أن يعيدوا تكوين المعطيات مستخدمين النظرية الاجتماعية النقدية. وفي مواجهة دليل معارض بما يكفي، يجب عليهم أيضًا أن يبدلوا نظريتهم لتكون متسقة مع ملاحظاتهم للمقهورين. إنهم يعيدون بناء قاربهم، محاولين الاحتفاظ بالتوازن بين النظرية العلمية والملاحظات الشخصية للمقهورين، وهذا يجعل رؤيتهم للعالم أقل تشوهًا وأقل انحيازًا من رؤى الآخرين. ولكي نعيد صياغة الفقرة المنسوبة لديكارت في ضوء هذه الدروس الإبستمولوجية، ندرك أننا لا نستطيع أن نقوض كل شيءٍ في حيواتنا وصولًا إلى أعمق الأعماق، حتى نبدأ مجددًا من أولى الأساسيات. إذا أردنا تأسيس أي شيء ليكون راسخًا وباقيًا في العلوم، فعلينا أن نجتمع معًا بكل اختلافاتنا على سبرٍ نقدي لفرضياتنا الخلفية الجماعية. مجمل القول، إننا يجب أن نكرس أنفسنا بجديةٍ وإنتاج لتقويض عموم أفكارنا السابقة حينما تنقلب، كما نستطيع أن نرى الآن، إلى فرضياتٍ تؤدي إلى نظرياتٍ غير متساوقة.

إذا صحَّت هذه النظرة للموضوعية، ففي داخلها تأثيران نجد فيهما ما يمكن أن تهبه التعددية الثقافية للعلم؛ الأول: حين يتبع العلم سياسات اجتماعية تستجلب الناس الملونين والنساء، فإن الفرضيات الكاذبة القائمة على انحيازاتٍ مناهضة لهذه الجماعات سوف تغدو ظاهرة للعيان وخاضعة للاستفسار النقدي. على هذا النحو نجد التعددية الثقافية من حيث هي مشروع اجتماعي لتأكيد التنوع والمساواة سوف تؤدي في حد ذاتها إلى علمٍ أفضل. الموضوعية القوية لا تتطلب أن يكون المرء عضوًا فعليًّا في جماعةٍ مقهورة لكي

ينطلق من الموقف الاستشراقي للمقهورين؛ لذلك فإنه تحت تأثير التعددية الثقافية يرجح أن يظفر جميع العلماء تقريبًا بفهمٍ أفضل للدوافع الأيديولوجية لنظرياتهم. والثاني: سيكون أولئك العلماء الذين هم أعضاء في الطبقات المقهورة أدنى إلى المساءلة والتقويم النقدي لفرضيات الخلفية التي تحط من قدر أعضاء طبقتهم أو تفتري عليهم أو تلحق بهم الضرر بشكلٍ آخر. وبالتالي، فإن التعددية الثقافية باعتبارها أوسع تمثيل للخبرة البشرية في العلم، سوف تؤدي إلى علمٍ أفضل.

السؤال المهم في هذه النقطة عن موقع الاختلاف الذي سوف تحدثه التعددية الثقافية: هل ستحدث اختلافًا في الفيزياء، في الكيمياء الحيوية، في أسس النظرية الثقافية؟ أم أنها سوف تُحدث الاختلاف فقط في تلك النظريات التي تتعامل مباشرة مع العرق أو الجنس والجنوسة؟ كاد العلماء والفلاسفة يشرعون في العمل الشاق لتبيان من أين تكون البداية بحيوات المقهورين مفيدة، وأين لا تكون هكذا. ولا آمل إلا قليلًا في إجابةٍ عامة على هذا السؤال. ويبدو من الأرجح أنه سوف يتحول إلى سؤالٍ تجريبي في كل حال.[١٣] وإذا لم يتحول هكذا، فنحن إذن في حاجةٍ إلى النظر إلى عملٍ يسعى إلى بناء نظريات جديدة من منظورات المقهورين. وإذا صح الخط العام للحجة المعروضة في هذا المقال، فقد وُجدت بعض النواتج ذات الأهمية في كل العلوم الاجتماعية والبيولوجية وفي فلسفة العلم. كانت التأثيرات في مداها أوسع كثيرًا من أن تكون مجرد نظريات حول العرق أو حول الجنس والجنوسة، برغم أنني أبادر بإضافة أنه مع التسليم بسلامة الاهتمامات والتوجهات، فإن هذه النظريات بمفردها يمكن أن تشكل قطاعًا مهمًّا من العلوم الاجتماعية والبيولوجية. وثمة مثالان من العلم الذي آلَفُه أكثر من سواه، وهو الاقتصاد، يمكن أن يبينا كيف أن تفعيل حضور التعددية الثقافية وحساسيتها قد غيرا النظرية.

(٤) الاقتصاد النسوي للأسرة

على الرغم من أن كلمة «علم الاقتصاد» economics جاءت من الكلمة الإغريقية «إيكونوميكا»، التي تشير إلى إدارة شئون المنزل، فإن النظرية الاقتصادية في الماضي غالبًا ما أهملت الأسرة. وحتى يومنا هذا لا نزال نرى قوائم المؤسسات الاقتصادية المهمة في كتبٍ دراسية تتغاضى عن الأسرة (Ferber and Nelson 1993, 5). في التاريخ النظامي نستطيع أن نرى ثلاثة نماذج للأسرة: نموذج الأب–ديكتاتورًا، ونموذج الشئون الأسرية المجمعة، وأخيرًا تحت تأثير الاقتصاد النسوي والحركة النسائية بشكلٍ عام ثمة نموذج

الفاعل-المنافس — لكن — اللامتكافئ، يمكن تتبع أصول النموذج الأول وصولًا إلى هوبز على الأقل، ولكن لعلَّ جيمس مل قدَّم أفضل إيجازٍ له:

> هناك شيء واحد واضح تمامًا؛ ذلك أن كل أولئك الأفراد الذين تكون مصالحهم متضمنة قطعًا داخل مصالح أفراد آخرين يمكن ضربهم من دون أن يكون في ذلك شيء مزعج. في ضوء هذا ننظر إلى الأطفال جميعًا، وصولًا إلى سنٍّ معينة، حيث إن مصالحهم متضمنة في مصالح الوالدين. وكذلك يمكن في ضوء هذا أن نعتبر النساء جميعهن هكذا، فمصالح كل النساء تقريبًا متضمنة إمَّا في مصالح آبائهنَّ أو في مصالح أزواجهن (مقتبسة في Folbre and Hartmann 1988, 188).

يفترض هذا النموذج أن النساء في حاجةٍ إلى حمايةٍ من قِبل سيادية الرجال، وأن الرجال سوف يسبغون هذه الحماية من دون أنانيةٍ لا موجب لها. وهذا يجعل الاهتمام بالأسرة غير ضروري من الناحية النظرية، ويمكن للنظرية الاقتصادية افتراض أن الأفراد ذكور. أما مسالة ما إذا كان الذكر له زوجة وأسرة فمسألة غير ذات صلة.

في ستينيات القرن العشرين، بدأت النظرية الاقتصادية تنظر إلى احتياجات المنزل فيما سمِّي «اقتصاديات المنزل الجديدة»، وفي العام ١٩٩٢م مُنحت جائزة نوبل في الاقتصاد لمؤسس علم اقتصاد الأسرة الجديد، وهو غاري بيكر من جامعة شيكاغو. كان دافع بيكر هو محاولة تطبيق النظرية الاقتصادية على كل أنماط السلوك التي أغفلها التيار السائد في الاقتصاد: الجريمة وسلوك الحيوان وتعاطي المخدرات، وغير هذا. يجادل بيكر بأن الأسرة تسترشد بالإيثار، وأنها تعمل على تعظيم المنفعة المنزلية الكلية. في البداية يمنح بيكر كل عضوٍ في الأسرة دالة فردية في تحقيق المنفعة المنزلية التي يسعى الفرد ذكرًا أو أنثى نحو تعظيمها. ثم يبين بنظرية الطفل الفاسد،[١٤*] أنه إذا كان ثمة فرد إيثاري في الأسرة — ويقصد به عضوًا دالة منفعته تتضمن منافع عضو آخر في الأسرة كما في الحجج — فمن المعقول إذن بالنسبة إلى أعضاء الأسرة الأنانيين أن يعظموا بالمثل منفعة الأسرة (Becker 1981). وعلى هذا يقدم الأسرة البطريركية بوصفها منتجًا مباشرًا لعملٍ غير مرئي من كل فردٍ يتعقَّب مصلحتها.

حسنًا، ليست هناك محاجة رياضية، ولكن كيف سنفسر نظرية الأسرة تلك؟ ثمة ثلاث فرضيات حاسمة تتخفى إلى حدٍّ ما في المعالجة الرياضية. الأولى: لا يتم توزيع الثروة أو الدخل بشكلٍ متساوٍ؛ وبالتالي يستطيع الإيثاري أن يعيد توزيع الدخل لتعظيم

دالة منفعته (وأنا هنا أستخدم ضمير المفرد المذكر لأن بيكر يفترض بوضوحٍ تام أن الإيثاري هو الأب). الثانية: تفترض النظرية أن الأنانيين في الأسرة (ومن بينهم زوجة الإيثاري) ليس أمامهم خيار أفضل من الخيار الذي يعطيهم إياه الإيثاري. الفرضية الثالثة: استخدام مصطلح «إيثاري» المحمل بالأخلاقيات الإيجابية يفترض قبلًا أن دالة منفعته ينبغي تعظيمها. وبهذا يؤيد بيكر النظرة الاقتصادية الأقدم للأسرة بوصفها وحدة، فردًا منفردًا، يمثله رأس الأسرة الإيثاري، وبذلك يبين أنه لا حاجة من الناحية النظرية إلى البحث في داخل هذه الأسر. في مثل هذا الموقف، لا حاجة إلى أن يتطفل القانون على الأمر، ولا ينشأ ما يسميه رولز «حيثيات العدالة» circumstances of justice؛ لأنه في النهاية لا يوجد تنافس على الموارد، ينبغي إشباع رغبات الأب البطريركية، والمساواة ليست مطروحة.

يعتقد بيكر أن الزواج نشأ كاتفاقٍ لحماية النساء، ويبدو نموذج الأسرة لديه مؤيدًا لهذه النظرة. يمكن النظر إلى النساء بوصفهنَّ يصنعن نمطًا من المثال الهوبزي: يتعاطين وعدًا بالأمن مقابل الخضوع للسلطة السيادية. على أي حال، لفت النسويون الانتباه إلى أن الدليل التجريبي على الدعوة الزاعمة أن الزواج يحمي النساء لا يتوازن مع الدليل التجريبي على أن الزواج يستغلهنَّ ويقمعهن؛ مثلًا، مضى حينٌ طويل من الدهر حيث كان الاعتداء على الزوجة مباحًا اجتماعيًّا. وحتى وقتٍ حديث نسبيًّا، كانت المرأة المتزوجة ممنوعة من الملكية، وتخضع لقوانين طلاق غير عادلة، ويؤثر فيها عددٌ لا يُحْصَى من قوانين أخرى وقواعد تشكل كيلًا بمكيالين للرجل المتزوج والمرأة المتزوجة.

وإذا كان عمل بيكر مُثْقَلًا بالخطأ على هذا النحو، فكيف نفسِّر حصوله على جائزة نوبل؟ إن نظريته ممَّا يروق تمامًا للتيار السائد بين الاقتصاديين (من حيث النظرية ومن حيث الالتزامات السياسية على السواء): تمتد في هذا العمل مقاربة اقتصادية من الكلاسيكية الجديدة لتشمل نطاقًا مستجدًّا؛ الأسرة. بَيد أنه يبدو دفاعًا عن التقليد القديم في التغاضي عن نظر المسائل الاقتصادية داخل الأسرة، فيما يبرر الوضع السياسي القائم للعلاقات بين الجنسين. على هذا النحو نجد الأيديولوجيا السياسية القائمة على التحيز الجنسي والتمييز بين الجنسين والمريحة للاقتصاديين، إنما تضفي على النظرية سلطة معرفية غير جائزة من الناحية العلمية.

منذ الثمانينيات يعمل فريقٌ متزايد من الاقتصاديات النسويات على كشف الفرضيات المتوارية والمصالح المستترة خلف النظريات الاقتصادية عن الأسرة.[١٥] وعن طريق الاهتمام

بأشكال عدم المساواة في الزواج وما يتبعها من ضررٍ يلحق بالمرأة، كنَّ قادرات على تطوير نظريات تستطيع إرشاد السياسة الاجتماعية للتوجُّه صوب هذه المضار. وكانت النماذج التي طورتها أولئك الاقتصاديات صورًا ممَّا أسماه أمارتيا سن نموذج الصراع التعاوني the cooperative conflict model. في هذا النموذج، كل شخص يعظم منفعته — أو منفعتها — المتوقعة، مدركًا المغانم التي يجنيها من تعاونٍ ما، ومدركًا في الوقت ذاته صراع المصالح بين الذوات الفاعلة. كلٌّ من القرينين يحاول تعظيم منفعته أو منفعتها الخاصة، هناك مجموعة هائلة من الحاجيات لكي تُخصص، ومع مواجع انهيار العلاقة، لا بد أن يوافق كلٌّ منهما على التخصيص. قد يعترض بعض القراء بأن هذا النموذج ينظر إلى الأسر على أنها مواقع للصراع بدلًا من أن تكون مواقع للتعاون، بيد أن هذا الاعتراض يفتقد نقطةً مفادها أن كل تعاونٍ في النهاية تدفعه وتبرره مصالح كلٍّ من الجانبين المتعاونين. إذا لم تكن ثمة مثل هذه المصالح لأيٍّ من أعضاء الجماعة المتعاونة، فحينئذٍ قد يتصرف ذلك العضو ضد مصلحتها؛ أي إن المرأة يجب استغلالها أو قمعها. يكشف هذا النموذج عن درجة إشباع مصالح كل شخص؛ وبالتالي يتيح المقارنات بين الزوجين. ومع إضافة ملامح عامة متعلقة بالجنوسة، يكشف هذا النمط من النموذج عن مؤسسية عدم مساواة بين الجنسين في المجتمع.

المسألة في هذا المثال هي إيضاح كيف أن فرضيات الخلفية المتوارية حول الجنوسة واهتمامات الاقتصاديين إنما تؤدي إلى نظرياتٍ مختلفة. في النماذج الأسبق، افترض الاقتصاديون أن الرجال من شأنهم أن يترأسوا الأوضاع المنزلية، كأفضل تنظيمٍ لكل المعنيين بالأمر. وأتاح هذا للاقتصاديين أن يتغاضوا عن الظلم في الأسر، بل أن يفترضوا أن الأسر مؤسسات اقتصادية لا تثير اهتمامًا. الاقتصاديات النسوية والحركة النسائية، التي أثارت الحساسية الاجتماعية تجاه مسائل عدم المساواة بين الجنسين، كشفا النقاب عن زيف تلك الفرضيات. علاوة على هذا، فإن النساء من علماء الاقتصاد لديهن اهتمام مباشر بكشف الظلم بين الجنسين، وكانت المحصلة نظرية أكثر دقةً عن الأسرة تتلاءم أكثر مع المعطيات عن الجنوسة، فيمكنها إرشاد سياسة اجتماعية تتعلق بالأسرة.

(٥) عن الأسر وسيرة حياة أمارتيا سن المهنية

منذ القرن الثامن عشر لم تكن المجاعة من الاهتمامات الكبرى لعلم الاقتصاد، حتى ظهر في مستهل سبعينيات القرن العشرين عمل لعالم الاقتصاد والفيلسوف الهندي أمارتيا

سن قوض الأسس. حتى ظهور هذا العمل كانت العقيدة الجازمة بين الاقتصاديين هي أن المجاعات تحدث بسبب العجز في الغذاء أو التزايد الرهيب للسكان، وأن آليات السوق الحرة، إذا تركت من دون أن تعرقلها تدخلات الحكومة، يمكنها أن تحل المشكلة بأن توفر الغذاء الكافي للإقليم وللمناطق التي يتزايد فيها الطلب. وعن طريق البحث الإحصائي، بيَّن لنا أمارتيا سِن، الذي شاهد وهو طفل المجاعة الكبرى في البنغال في العام ١٩٣٤م، أن المجاعات تحدث أحيانًا حيث يتضور الناس جوعًا من دون أن يعاني الإقليم عجزًا في الغذاء، وأن المجاعات تحدث في أوقات الانتعاش الاقتصادي (وكانت مجاعة البنغال الكبرى مثالًا على هذا) مثلما تحدث في أوقات تدهور الاقتصاد (Sen 1981). وكان سن قادرًا على أن يبين من الناحية النظرية كيف أن آليات السوق يمكنها أن تحبط الجهود المبذولة لسد المجاعة. والحق أنه خلال مجاعاتٍ كثيرة كان يمكن مشاهدة تصدير الغذاء من الإقليم الموبوء بالمجاعة. ويحدث هذا لأن الناس الذين يحتاجون إلى الغذاء لا يستطيعون أن «يطلبوه» بالمغزى الاقتصادي للطلب؛ ذلك يعني أنهم لا يملكون استحقاقًا قانونيًّا بهذا لأنهم لا يملكون دفع ثمنه (Sen 1981, 161). نظرية سن في المجاعات هي أنها إخفاقاتٌ في الاستحقاقات، وليست عجزًا في الغذاء.

وكنتيجةٍ لعمل سن في المجاعات، وبالمثل لاهتمامه الأوسع بنظرية الاقتصاد الجزئي،[١٦*] قام بتوضيح نظرية تفاصيل نظرية في الكفاءات القابلة للتطوير لتنافس نظرية المنفعة المتوقعة التي يقوم عليها اقتصاد الكلاسيكية الجديدة الراهن (Sen 1987, Nussbaum and Sen 1993). وبينما تكون المنافع في جوهرها تعبيرًا عن التفضيلات الذاتية، فإن الكفاءات القابلة للتطوير تقيس قدرات الأفراد الموضوعية على تحقيق الفائدة.

إن مسيرة الحياة المهنية لأمارتيا سِن كفيلة بأن تحلِّق به إلى أعلى عليين. أنجز إسهامات أصيلة ومهمة في مجالاتٍ متنوعة من نظرية الاختيار الاجتماعي واقتصادات الرفاهة واقتصادات التنمية واقتصادات الأسرة ونظرية الاقتصاد الجزئي.[١٧] وكان عمله يماثل عملًا جاريًا في اتساع مداه، وأعمق منه من نواحٍ عديدة. وعلاوةً على هذا، سِن بلا جدال الأثقب بصرًا وأهم فيلسوف بين الاقتصاديين. ذاع صِيته على نطاق واسع كاقتصادي وفيلسوف معًا. إلا أنه حتى كتابة هذا المقال لم يظفر بجائزة نوبل في الاقتصاد، وأعتقد أن هناك سببين لهذا؛ الأول: أن له نظرة تعددية ثقافية، جرى التعبير عنها من خلال اختياره مجالات المشاكل واختياره للزملاء. والثاني: أن عقله الفلسفي اللبيب قاده إلى مساءلة فرضيات أساسية في النظرية الاقتصادية. وقد أثار نفور علماء اقتصاد كثر،

خصوصًا بنقده لنظرية المنفعة، لا سيما كشفه عن نمط التفضيل فيها. نظروا إلى القطاع الأكبر من عمله على أنه يغوص في توجهاتٍ رياضية لا يمكن التطرق إليها، وهذا ينحرف كثيرًا عن المزاج الراهن حيال الرياضيات في الاقتصاد. وعلى الرغم من أن هذه الحيثيات لا ترتبط مباشرة بكونه ليس أبيض (من بين الفائزين سابقًا بجائزة نوبل في الاقتصاد، كان الفائز في العام ١٩٧٩م ليس أبيض، وهو السير آرثر لويس Sir Arthur Lewis). فإنني أعتقد بوجود علاقة غير مباشرة؛ بمعنى النظر إلى عمله على أنه لا ينضم إلى التيار السائد. والأحرى أنه باستثناء عمله في نظرية الاختيار الاجتماعي، تنحرف أعماله بعض الشيء عن الاهتمامات الأساسية لعلم الاقتصاد، ويشعر المرء بإغراءٍ للبوح بأنها إثنية جدًّا، وأرى شيئًا من السخرية في أن المجاعة والجوع أخفقا في أن يكونا من الاهتمامات الأساسية لعلم الاقتصاد.

إن عمل سن في المجاعات والكفاءات القابلة للتطوير يبين كيف أن نظرة التعددية الثقافية العامة وخبرتها يمكنهما أن تفضيا إلى مجالاتٍ مستجدة ومنتجة للبحث وإلى نظرياتٍ جديدة في ساحاتٍ قديمة. وطبعًا، قد يكون ثمة من يجادل بأن سن مجرد عبقري، وأن العبقري من أي خلفيةٍ ثقافية ومن أي من الجنسين، سوف يوجد عملًا مثمرًا وجديدًا. أجل قد يصدق هذا، ومع ذلك؛ فالذي لا شك فيه أيضًا أنه في حالة سن أفضت به خبراته المباشرة بالاستعمارية والمجاعة إلى تحليلاته للمجاعات بوصفها ناتجة عن بنياتٍ سياسية وقانونية بدلًا من أن تكون ناتجة عن قصوراتٍ وعجز في الغذاء.

(٦) اعتراضات

أريد أن أتوجه في الخاتمة إلى نوعين من الاعتراضات؛ الأول: هو ما أسميه «اعتراض الهمج عند البوابة». تنحل البنائية الاجتماعية إلى نسبويةٍ ذاتية؛ تلك التي ترى أن المعرفة بجملتها منحازة إلى شخصٍ ما أو مجموعة من الأشخاص، وأنه ليس ثمة أمل حقيقي في الموضوعية. أفضل ما يمكننا إحرازه هو التعرف على الانحياز في نظرياتنا. إن «المعرفة» مصطلحٌ يستخدمه أولئك الذين يملكون السلطة لكي يخصوا معتقداتهم ورغباتهم بالامتياز؛ وبالتالي لكي يبرروا استمرار سلطتهم على الآخرين. و«العلم» بالمثل مجرد اسم يُطلق على الممارسات التي يستخدمونها لحصد نصيب من المغانم الاجتماعية يفوق ما يحصل عليه الآخرون، ولتطوير التقانة التي تخدم مصالح أصحاب السلطة. وأنا على أي حال، جادلت في أنه من الممكن التمسك بتجريبيةٍ سياقية وأنه يجب ألا نتخلى عن المجاهرة

بأن العلم يواصل طريقه بموضوعية، على الرغم من أنه ليس الشك الأوحد من البحث الذي يفعل هذا. يقترح النسبوي أن ما يعوزنا أن نفعله هو دعم كل دعاوى المعرفة، أن نجد عن طريق الربط بين أعلى مصادر المعطيات حقيقة جزئية على الأقل. بَيد أن هذا يجعل كل الاختلاف الإبستمي ينصبُّ على ما نفعله بمعطياتنا في هذا الشأن: ما الذي نأخذه بوصفه معطيات، وما هو مقدار ثقل كل معطى من هذه المعطيات، وكيف يمكن التوفيق بين المعطيات التي تبدو في ظاهرها غير متسقة؟ أوافق على أن الإجابات عن هذه التساؤلات مسائل نظرية عسيرة، وأن هذه التساؤلات تلقت إجاباتها في الماضي بطرقٍ تزيد من قهر جماعاتٍ معينة، لكن لا بد من الإجابة عنها بطريقةٍ تحقق استفادة أصلًا. إن صورة البنائية الاجتماعية في التجريبية السياقية تتقدم بمثل هذه الإجابة: العلماء أنفسهم يتخذون القرار في مساجلاتٍ مفتوحة بشأن البساطة والمواءمة التجريبية والتساوق في النظريات الناتجة، والسؤال حول الانحيازات الثقافية أو الطبقية أو الجنوسية لا يُستبعد من الساحة.

الاعتراض الثاني هو ما أسميه اعتراض «ثم ماذا؟» إنه الدعوى أن نظرتي بشأن ما يمكن أن تقدمه التعددية الثقافية للعلم مجرد أمر عملي بشأن إنجاز العمل في العلم، وليست أمرًا إبستميًّا. وهنا لديَّ ردان؛ الأول: من الخطأ أن نسميها مجرد أمر عملي. العلم يتشكل إلى حدٍّ بعيد عن طريق ممارساته. أما القول إن ممارساته تحتاج إلى تغييرٍ لأن هذا سوف يصنع اختلافًا في حدود النظريات التي سوف نقبلها، فإنه يبدو لي أمرًا جللًا؛ وبالتالي يكون لي أن أطعن فيما يتخفى في هذا الاعتراض من قسمةٍ ثنائية للقيم إلى إبستمية وعملية. وثانيًا، هذا الاعتراض لا يستطلع المكاسب الإبستمولوجية بشكلٍ ملائم، والحجة التي أقمتها هي أن القيم الاجتماعية والثقافية ومصالح الجماعة ذات الصلة تؤدي دورًا في توجيه البحث وفيما نعتبره واقعة. وهذه النقطة الأخيرة على وجه الخصوص تستحق تشديدًا. إذا كان ما نعتبره واقعة؛ أي ما نعتبره ظاهرة من الملائم أن تفسرها النظرية، إنما يحدده جزئيًّا الجماعة الاجتماعية التي أُتيح لها أن تكون هي العلماء. إذن، فإن ما يعتبر نظريةً جيدة مؤيدة سوف يعتمد أيضًا على أولئك العلماء ومن يكونون، وإني لأفشل تمامًا أن أرى كيف يمكن ألا يكون هذا أمرًا إبستمولوجيًّا.

وفقًا لمعايير العلم ذاته، سوف تؤدي التعددية الثقافية إلى علمٍ أفضل من هذا العلم الذي ينتجه مجتمعٌ من العلماء يستبعد العرق والجنوسة. وأحاجُّ بأن هذا يصدق لسببين؛ الأول: أن العلماء من الأقليات ومن النساء أنفسهم هم الأقرب إلى التعرف على الفرضيات

الخاطئة والمنحازة بشأن العرق والجنوسة الرابضة في الخلفية التي تقود خطى العلماء وهم يؤولون الدليل ويشيدون النظريات. والسبب الثاني: أن هذه الأنماط من التغيرات التي تطرأ على المجتمع وهو يحتذي حذو التعددية الثقافية سوف تساعد في كشف النقاب عن تلك الفرضيات المضمخة بالخطأ، وفي تغيير اهتمامات العلماء من كل الأعراق ومن كلا الجنسين. الاهتمام بالصدق والاهتمام بالعدالة يأتيان جنبًا إلى جنب في المطالبة بالتنوع في العلم.

هوامش

(١) عرضت صورًا أسبق من هذا البحث على حاضرين في جامعة ويشيتا ستيت وكلية أوكسيدنتال، وإني لأزجي شكري إلى قسمَي الفلسفة في هاتين المؤسستين لإتاحتهما الفرصة لعرض عملي، وإلى الحاضرين لمناقشتهم المفيدة، والشكر موصول على التعليقات الثاقبة لساندرا هاردنغ ولثلاثة مراجعين آخرين في مجلة هيباثيا أسماؤهم محجوبة.

(٢) *في المعجم الفلسفي المعاصر الملحق بكتاب وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، (ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. يمنى طريف الخولي، ط٢، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١١م)، اعتمدنا ترجمة مصطلح Foundationalism «مذهب الأسس»، حيث كان تعريفه أنه «اسمٌ ينطبق على جميع المواقف الفلسفية التي ترى المعرفة ترتكز على مجموعةٍ صغيرة من الحقائق المحددة» (ص٣٥٩). لعل «مذهب الأسس» أسلس ومريح للسمع، ولكن «النزعة الأسسية» أصدق من حيث إن الأسسية ليست مذهبًا واحدًا بل نزعة أو تيار يضم مذاهب عدة كما سنرى، وشهد منحنيات ومتغيرات. وفضلًا عن هذا لا ننسى كفاءة صيغة المصدر الصناعي في اللغة العربية في صياغة المصطلحات الكلية، وعليه تصح «الأسسية» فحسب. الخلاصة أن «النزعة الأسسية» و«مذهب الأسس» و«الأسسية» البدائل الثلاثة تجوز، خصوصًا أنه لا يخشى على أيها الاختلاط بمصطلحٍ آخر، فيمكن استعمال أيها حسبما يقضي إيقاع السياق.

المهم حقًّا أن المقصود من الأسسية وما يوضع تحت بندها ينتمي إلى النظرة لطبيعة المعرفة التجريبية وبالتالي المعرفة العلمية، وهو أيضًا ما يعرف في بعض أدبيات فلسفة العلم بأنه منطق المعرفة العلمية، وفي هذا الإطار تقع القيم الإبستمية التي تتحدث عنها الكاتبة في أكثر من موضعٍ مثل قيم الصدق والبساطة والمواءمة التجريبية والتساوق، لتأتي بعد ذلك إلى ما تتميز به النظرة البنائية الاجتماعية ألا وهو إضافة القيم الثقافية

والاجتماعية؛ ومن ثم ينفتح الباب لتقدير قيمة التعددية الثقافية ودورها في الممارسة العلمية.

من ناحية أخرى، نلاحظ أن النزعة الأسسية لا تقتصر على الإبستمولوجيا. وقد اشتبك الفصل الأول من الكتاب مع النزعة الأسسية في فلاسفة الأخلاق، غير أن تعامل هذا الفصل مع الأسسية في الإبستمولوجيا أتى أشمل وأعم. [المترجمة]

(٣) الموضع الكلاسيكي لهذه المقاربة في Quine 1969. انظر أيضًا Antony Komblith 1985; 1993.

(٤) *أي تصبح الإبستمولوجيا فرعًا من العلوم الطبيعية، تدرس إحدى ظواهر العالم الطبيعي وهي ظاهرة المعرفة، وربما تصبح فرعًا من فروع علم النفس، ونذكر في هذا الصدد كواين على وجه الخصوص. [المترجمة]

(٥) *ربما تنتشر ترجمة كلمة given بكلمة «المعطى»، لكن من الأفضل أن تكون ترجمتها «المسلم» حتى لا تختلط بالمعطى datum والمعطيات data، وتتزايد أهمية هذه التفرقة في النص عاليه حيث إنه يناقش العلاقة بين given وdatum، وهذه العلاقة بشكلٍ عام من مشكلات الإبستمولوجيا التجريبية. [المترجمة]

(٦) هذه النقطة فهمها تمامًا لوك وبالمثل باركلي، كما يوضح مثالهما عن الرجل الأعمى الذي يسترد البصر فجأة، انظر: «المحاورة الأولى» (Locke 1975, 52; Berkeley 1979).

(٧) *في هذا نذكر كارل بوبر، أهم فلاسفة العلم بعد-الوضعيين، صاحب الدور الحاسم في نقل فلسفة العلم إلى مرحلة ما بعد الوضعية، رفض أن تقتصر فلسفة العلم على التحليل، ولم يكتفِ بالتركيز على الاختبار، بل جعل منطق العلم بأسره هو منطق القابلية للتكذيب؛ أي القابلية للاختبار التجريبي. على أي حال. مثل بوبر نقطة تحول أو فتح الباب للنظر إلى العلم في تحولاته وقابليته المستمرة للتقدم. على أن بوبر نفسه لم يتحرر تمامًا من الأسسية، وتحدث عن العبارات الأساسية التي هي المرتكزات النهائية للاختبار التجريبي، أو بمصطلحاته محاولات تكذيب النظرية. [المترجمة]

(٨) تأتي هذه الدعوة من أطروحةٍ في العلوم المعرفية تعرف باسم «مشكلة الإطار»، التي تقول إنه لا توجد وسيلة مبدئية لترسيم كل حقيقةٍ ممكنة ذات صلة بالخروج باستدلالاتٍ من المعطيات.

(٩) في الوصف الأصلي لهذه المعاني الثلاثة أدين للونغينو (Longino 1990، الفصل الرابع).

(١٠) الوصف أو المصطلح إبستمية epistemic أكثر تخصيصًا من «إبستمولوجية» ومن «معرفية».

(١١) *أي إن الشعاعين متعامدان، تجربة مايكلسون-مورلي من أخطر التجارب في مسار العلم من حيث إحداث تحول جوهري، وثمة عرض تفصيلي مبسط لهذه التجربة ودورها في فلسفة العلم وتطور العقل العلمي: د. يمنى طريف الخولي، العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية (١٩٨٧)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٦م، ص٣٣٠–٣٣٤. على أي حالٍ لا يبدو لي الأثير فرضية خلفية أو متوارية في الخلفية المعرفية، بل فرضية أمامية جدًّا إن صح التعبير؛ ذلك أنه مع كل ما في «الأثير» من خطلٍ وأنه ببساطة غير موجود، فقد كان فرضًا صريحًا وأحد العوامل التي تقوم عليها الفيزياء الكلاسيكية، وتحديدًا تفسيرها لظواهر الضوء والإشعاع. [المترجمة]

(١٢) *كما أوضحنا في فصلٍ سابق، يعني هذا الانتصار لموقف الضحية، واستجلابه وتفعيله. [المترجمة]

(١٣) انظر (Anderson 1995) حيث العديد من الأمثلة الموضحة للأخطاء التي كشفت عنها العالمات النسويات.

(١٤) *نظرية أو مبرهنة الطفل الفاسد Rotten Kid Theorem هي الاسم الشائع لنظرية غاري بيكر في التفاعلات الاجتماعية الأسرية، وخلاصتها أن أعضاء الأسرة سوف يشدون أزر بعضهم البعض، ويعملون على راحة وسعادة ومنفعة البعض، ولو كانوا أنانيين، وهذا إذا ارتبطت حوافزهم المادية بشكلٍ صحيح. ولكي يعطي بيكر تمثيلًا لهذا يوضح أن الأطفال تتلقى المنح والعطايا من دخل الوالدين الإيثاريين؛ لأنهما حريصان على أن يجعلا أطفالهما سعداء. إذا كان أحد الأطفال أنانيًّا؛ أي فاسدًا بمصطلحات النظرية، ويجد متعة في إيذاء شقيقه، فإن الحوافز المادية من الوالدين التي يتلقاها حين يحسن معاملة شقيقه سوف تقضي على هذا الفساد في شخصيته، وتجعله حريصًا على سعادة شقيقه لكي يتلقى من الوالدين منحًا وهدايا، وهكذا ترتبط سعادة الشقيق بالعطاء المادي الذي يتلقاه من الوالدين؛ لذلك سوف يحرص عليها. [المترجمة]

(١٥) انظر: McCrate 1987; Sen 1984; McElroy and Homey 1981; Manser and Brown 1980.

(١٦) *أهل الاقتصاد يضعون مصطلح «نظرية الاقتصاد الجزئي» كترجمةٍ للمصطلح microeconomic theory من حيث إنها مقابلة لنظرية الاقتصاد الكلي macroeconomic theory. [المترجمة]

(١٧) في نظرية الاختيار الاجتماعي يعد سن مسئولًا عن طرح المبرهنة القائلة «يستحيل أن يوجد ليبرالي باريتي paretian» الباريتية، أو مبدأ باريتو وضعه عالم الاقتصاد الإيطالي فلفريدو باريتو الذي يقول إن ٨٠٪ من الثروة في إيطاليا يملكها ٢٠٪ من السكان، وخلاصة المبدأ أن ٢٠٪ من الأسباب تؤدي إلى ٨٠٪ من النتائج، أو أن ٢٠٪ من الوسائل تُستعمل في ٨٠٪ من الأغراض، أو ٢٠٪ من فريق العمل يقوم بـ ٨٠٪ من المهام؛ لذلك يُعرف مبدأ باريتو أيضًا باسم «قاعدة التوزيع ٢٠–٨٠» [المترجمة]. وعن انتقاداتٍ شتى لاقاها مبدأ باريتو، وهو مشهور في اقتصاد الرفاهة بتحليله لمقاييس مخرجات الرفاهة. أما في اقتصاد التنمية فإن نظريته في المجاعات هي أشهر ما اشتهر به، وهو معروف في نظرية الاقتصاد الجزئي بنقده لنظرية الكشف عن التفضيلات، وبنظريته في الكفاءات القابلة للتطوير. وثمة مقالات تضم العديد من هذه الإسهامات تم تجميعها في Sen 1982.

المراجع والمصادر

الفصل الأول

Alcoff, Linda, 1991–92, The problem of speaking for others, Cultural Critique 20: 532.

Anderson, Benedict, 1983, Imagined communities: Reflections an the origns and spread of nationalism, London: New Left Books.

Basu, Amrita, ed., 1995, The challenge of local feminisms: Women's movements in global perspective, Boulder, CO: Westview Press.

Bell, Diane, 1990, Reply [to Huggins et al.], Anthropoligical Forum 6 (2): 15865.

1991a, Intraracial rape revisited: On forging a feminist future beyond factions and frightening politics, Women's Studies International Forum 14 (5): 385412.

1991b, Letter to the editor, Women's Studies International Forum 14 (5): 50713

Bell, Diane and Topsy Naparrula Nelson, 1989, Speaking about rape is everyone's business, Women's Studies International Forum 12 (4): 40316.

Collins, Patricia Hill, 1990, Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment, New York: Unwin Hyman.

Crenshaw, Kimberle, 1997, Intersectionality and identity politics: Learning from violence against women of color. In Reconstructing political theory: Feminist perspectives, ed. Mary Lyndon Shanley and Lima Narayan, University Park, PA; Pennsylvania State University Press.

Crocker, David A., 1991, Insiders and outsiders in international development, Ethics and International Affaris 5: 149173.

Dixon-Mueller, Ruth, 1993, Population policy and women's rights, Westport, CT: Praeger.

Enole, Cynthia, 1990, Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics, Berkeley: University of California Press.

Ferguson, Ann, 1995, Feminist communities and moral revolution. In Feminism and Community, ed. Penny A. Weiss and Marilyn Friedman, Philadelphia: Temple University Press.

George, Susan, 1988, A fate worse than debt, New York: Grove Press.

1992, The debt boomerang: How third world debt harms us all, London: Pluto Press.

Hartmann, Betsy, 1987, Reproductive flights and wrongs: The global politics of population control and contraceptive choice, New York: Harper and Row.

Hoagland, Sarah Lucia, 1988, Lesbian ethics: Toward new value, Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.

Huggins, Jackie et al., 1991, Letter to the editor, Women's Studies International Forum 14 (5): 5067.

Hull, David L., 1988, Science as a process: An evolutionary account of the social and conceptual development of science, Chicago: University of Chicago Press.

Jacobson, Jodi L., 1990, The global politics of abortion, Washington DC: Worldwatch Institute.

Jaggar, Alison M., 1995, Toward a feminist conception of moral reasoning. In Morality and social justice: Point/counterpoint, ed. James P. Sterba, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Jayawardena, Kumari, 1986, Feminism and nationalism in the third world, London: Zed Books Ltd.

Johnson-Odim, Cherly, 1991, Common themes, different contexts: Third world women and feminism. In Third world women and the politics of feminism, See Mohanty Russo and Torres, 1991.

Klein, Renate, 1991, Editorial, Women's Studies International Forum 14 (5): 5056.

Larbalestier, Jan, 1990, The politics of representation: Austrian aboriginal women and feminism, Anthropological Forum 6 (2): 143157.

Longino, Helen E., 1990, Science as social knowledge: values and objectivity in scientific inquiry, Princeton: Princeton University Press.

Lugones, Maria C., 1992, On borderlands/La frontera: An interpretive essay, Hypatia 7 (4): 3137.

Mies, Maria, 1986, Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labour. London: Zed Books.

Mies, Maria, Veronika Bennholdt-Thomsen and Claudia von Welhof, 1988, Women: The last colony, London: Zed Books.

Mies, Maria, and Vandana Shiva, 1993, Ecofeminism, London: Zed Books.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres, 1991, Third World Women and the Politics of Feminism, Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, Chandra Talpade, 1991a, Cartographies of struggle: Third women and the politics of feminism. In Third world women and the politics of feminism, See Mohanty, Russo, and Torres 1991.

Mohanty, 1991b, Under western eyes: Feminism scholarship and colonial discourses. In Third world women and the politics of feminism, See Mohanty, Russo, and Torres 1991.

Molyneux, Maxine, 1985, Mobilizaion without emancipation? Women's interests, the state and revolution in Nicaragua, Feminist Studies 11 (2): 22754.

Moser, Caroline. O. N., Gender planning in the third world: Meeting practical and strategic needs. In Gender and International relations, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland, Bloomington, Indiana University Press.

Nair, Hema N., 1991, Bold type: The poetry of multiple migrations, Ms. January–February.

Narayan, Uma, 1989, Thr project of feminist epistemology: Perspectives from a Non–western feminist. In Gender/Body/Knowledge: Feminist reconstructions of being and knowing, ed. Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo, New Brunswick: Rutgers University Press.

1997, Dislocating cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism, New York: Routledge.

Nelson, Topsy Napurrula, 1991, Letter to the editor, Women's Studies International Forum 14 (5): 507.

Newland, Kathleen, 1991, From transnational relational relationships to international relations: Women in development and the International decade for women. In Gender and international relations, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland. Bloomington: Indiana University Press.

Nussbaum, Martha and Amartya Sen, 1989, Internal criticism and Indian rationalist tradition: In Relativism: Interpretation and confrontation, ed. Michale Krausz, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Phelan, Shane, 1989, Identity politics: Lesbian feminism and the limits of community Philadelphia: Temple University Press.

Scott, Catherine V., 1996, Gender and development: Rethinking modernization and dependency theory, Boulder, CO: Lynne Rienner.

Shiva, Vandana, 1988, Staying alive: Women, ecology and development, London: Zed Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988, Can the subaltern speak? In Marxism and the interpretation of culture, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Urbana: University of Illinois Press.

Walker, Margaret Urban, 1994, Global feminism: What's the question? A.P.A Newsletter on Feminism and Philosophy 94 (1): 5354.

Young, Iris Marion, 1990, Justice and the politics of difference, Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفصل الثاني

Ackerly, Brooke, N. d., A feminist theory of social criticism, Cambridge: Cambridge University Press.

Afkhami, Mahnaz, 1995, Faith and freedom: Women's human rights in the muslim world, Syracuse: Syracuse University Press.

Benhabib, Seyla, 1995, Cultural complexity, moral interdependence, and the global dialogical community. In Women, culture, and development: A study of human capabilities, eds. Martha Nussbaum and Jonathan Glover, Oxford: Clarendon Press.

Bunch, Charlotte, 1994, Strengthening human rights of women. In World conference on human rights, Vienna, June 1993: The contributions of NGOs: Reports and documents, ed. Manfred Nowak, Vienna: Manzsche Verlag Universitatsbuchhandlung.

1995, Transforming human rights from a feminist perspective. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives. See Peters and Wolper 1995, Chariesworth, Hilary, 1994, What are women's international human rights? In Human rights of women: National and

international perspectives, ed. Rebecca J. Cook, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Covenant for the new millennium: The Beijing declaration and platform for action, 1995, From the Report of the fourth world conference on women, U.N. Doc. A/CONF 17720/. Santa Rosa, CA: Freehand Books.

Das, Veena, 1994, Cultural rights and the definition of community. In The rights of subordinated peoples, eds. Oliver Mendelsohn and Upendra Baxi, Delhi: Oxford University Press, Flax, Jane, 1995, Race/gender and the ethics of difference: A reply to Okin's "Gender inequality and cultural differences," Political Theory 23 (3): 50010.

Friedman, Elisabeth, 1995, Women's human rights: The emergence of a movement. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives, See Peters and Wolper 1995.

Jaquette, Jane, 1993, The family as a development issue. In Women at the center; Development issues and practices for the 1990s, eds. Gay Young, Vidyamali Samarasinghe, and Ken Kusterer, West Hartfod, CT Kumarian Press.

Kaufman, Natalie Hevener, and Stefanie A. Lindquist, 1995, Critiquing gender–neutral treaty language: The convention on the elimination of all forms of discrimination against women. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives, See Peters and Wolper 1995.

Kristeva, Julia, 1981, Excerpt from "Women can never be defined." In New French feminisms: An anthology, eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, New York: Schocken.

Laqueur, Walter, and Barry Rubin, 1979, The human rights reader, Philadelphia: Temple University Press.

Locke, John, 1950, [1689] A letter concerning toleration, 1st ed., Indianapolis, IN: Bobbs Merrill.

Marchand, Marianne, 1995, Latin American women speak on development: Are we listening yet? In Feminism, postmodernism, and development. See Marchand and Parpart 1995.

Marchand, Marianne, and Jane Parpart, 1995, Feminism, postmodernism, development, New York: Routledge.

Martin, Jane Roland, 1994, Methodological essentialism, false difference, and other dangerous traps, Signs 19 (3): 57630.

Mayer, Ann Elizabeth, 1994, University versus Islamic human rights: A clash of cultures or a clash with a construct? Michigan Journal of International Law 15 (2): 307–404, Moghadam, Valentine, ed. 1994, Identity politics and women: Cultural reassertions and feminisms in international perspective, Boulder, CO: Westview Press.

Mohanty, Chandra Talpade, 1991, Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third world women and the politics of feminism, See Mohanty Russo, and Torres, 1991.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourds Torres, eds., 1991, Third world women and the politics of feminism, Bloomington: Indiana University Press.

1992, Feminist encounters: Locating the politics of experience. In Destabilizing theory: Contemporary feminist debates, ed. Michele Barrett and Ann Phillips, Stanford: Stanford University Press.

Morgan, Robin, 1984, Sisterhood is global: The international women's movement anthology, New York: Anchor Press/Doubleday.

Moruzzi, Norma Claire, 1994, A problem with headscarves: Contemporary complexities of political and social identity, Political Theory 22 (4): 65372.

Narayan, Uma, 1998, Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism, Hypatia 13 (2): 86106.

1997, Contesting cultures: “Westernization,” respect for cultures, and third world feminists. In Narayan, Dislocating cultures: identities, traditions, and Third World feminism, New York: Routledge.

New York Times, 1995, Women’s meeting agrees on a right to say no to sex, 11 September.

1996a, walled in, shrouded and angry in Afghanistan, 4 October.

1996b, African ritual pain: Genital cutting, 5 October.

1996c, new law bans genital cutting in United States, 10 October.

1996d, the many faces of Islamic law, 13 October.

1996e, Women’s plea for asylum puts tribal ritual on trial, 9 November.

Ofei-Aboagye, Rosemary Ofeibea, 1994, Altering the strands of the fabric: A preliminary look at domestic violence in Ghana, Signs 19 (4): 38924.

Okin, Susan Moller, 1989a, Humanist liberalistm. In Liberalism and the moral life, ed. Nancy Rosenblum, Cambridge: Harvard University Press.

1989b, Justice, gender, and the family, New York: Basic Books.

1994, Gender inequality and cultural differences, Political Theory 22 (1): 524.

Parpart, Jane L., and Marianne H. Marhand, 1995, Exploding the canon: An introduction/conclusion. In Feminism, postmodernism, and development, See Marchand and Parpart 1995.

Pateman, Carole, 1989, Feminist critiques of the public/private dichotomy. In The disorder of women: democracy, feminism, and political theory, Stanford: Stanford University Press.

1994, The rights of man and early feminism, Frauen und Politik, Swiss Yearbook of Political Science: 1931.

Pathak, Zakia, and Rajeswari Sunder Rajan, 1992, Shahbano. In Feminists theorize the political, eds. Judith Butler and Joan W. Scott, New York: Routledge.

Peters, Julie, and Andrea Wolper, 1995, Women's rights, human rights: International feminist perspectives, New York: Routledge.

Russell, Diana E. H., 1989, Lives of courage: Women for a new South Africa, New York: Basic Books.

Sen, Amartya, 1990a, Gender and cooperative conflicts. In Persistent inequalities: Women and world development, ed. Irene Tinker, Oxford: Oxford Universtiy Press.

1990b, More than one hundred million women are missing, In New York Review of Books 37 (20): 61.

Shaheed, Farida, 1994, Controlled or autonomous: Identity and the experience of the network, women living under Muslim laws, Signs 19 (4): 9971019.

Spelman, Elizabeth V 1980, Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought, Boston: Beacon Press.

Toubia, Nahid, 1995, Female genital mutilation: A call for global action, New York: Women, Inc.

United Nations, 1948, Universal Declaration of Human Rights, G. A. Res. 217a (III), U.N. Doc. A/810, Adopted December 10, 1948.

United Nations, 1966a, International Covenant on Civil and Political Rights, G.A. Res., 2200 (XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16), at 52, U.N. Doc. A/6316, Adopted December 16, 1966.

United Nations, 1966b, International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, G. A. Res. 2200 (XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16), U.N. Doc. A/6316, Adopted December 16, 1966.

United Nations, 1979, Convention on the elimination of all forms of discrimination against women, G.A. Res. 34180/, U.N. Doc. A/Res/34180/, Adopted December 18, 1979.

Walby, Sylvia, 1992, Post-post-modernism? Theorizing social complexity. In Destabilizing theory: Contemporary feminist debates, eds. Michele Barrett and Anne Phillips, Stanford: Stanford University Press.

الفصل الثالث

Anzaldúa, Gloria, 1987, Borderlands/La frontera: The new mestiza, San Francisco: Aunt Lute Books.

Beauvoir, Simone de, 1952, The second sex, New York; Vintage.

Beverley, John, José Oviedo, and Michael Aronna, eds. 1995, The postmodernism debat in Latin America, Durham: Duke University Press.

Bhahha, Homi K., 1994, The location of culture, London Routledge.

Fanon, Frantz, 1963, Black skins, white masks, New York Grove Press.

Fernandez Retamar, Robert, 1989, Caliban and other essays, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Garcia Canlini, Nestor, 1995, Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan, eds., 1994, Scattered hegemonies: Postmodernity and transnational feminist practices, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hooks, bell, 1984, Feminist theory: From margin to center, Boston: South End Press.

Irigaray, Luce, 1993, An ethics of sexual deiffernce, Ithaca: Cornell University Press.

Kristeva, Julia, 1981, Women's time, Signs 7 (1): 1335.

..., 1991, Strangers to ourselves, Trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.

Levinas, Emmanuel, 1979, Totality and infinity, Boston: Martinus Nijhoff.

Lyotard, Jean Francois, 1984, The postmodern condition: A report on knowledge, Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Minh-ha, Trinh T., 1989, Woman, native, other: Writing postcoloniality and femmism, Bloomington: Indiana University Press.

Olea Raquel, 1995, Feminism: modern or postmodern? In the postmodern debate in Latin America, See Beverley, John et al., 1995.

Richard, Nelly, 1993, The Latin American problematic of theoretical-cultural transference: Postmodern appropriations and counterappropriations, South Atlantic Quarterly 92 (3): 45359

????, 1996, Feminsmo, experiencia y representacion, Revista Iberoamericana: Special issue on Latin American cultural criticism and literary theory, ed. Mahel Morana, 62 (176, 77, 44–733).

Sagar, Aparajita, 1996, Postcolonial studies, In A dictionary of cultural and critical theory, ed. Michael Payne, Cambridge, MA: Blackwell.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1990, The post-colonial critic, ed. Sarah Harasym, New York: Routledge.

????, 1993, Outside the teaching machine, New York: Routledge.

الفصل الرابع

Bannerji, Himani, 1995, Beyond the ruling category to what actually happens: Notes on James Mills Historiography in The History of British India. In Knowledge, experience and ruling relations, ed. Marie Campbell and Ann Manicom, Toronto: University of Toronto Press.

Cheney, Jim, 1989, Postmodern environmental ethics: Ethics as bioregional narrative, Environmental Ethics 11 (2): 11734.

Code, Lorraine, 1995, Rhetorical spaces: Essays on (gendered) locations, New York: Routledge.

______, 1996, What is natural about epistemology naturalized? American Philosophical Quarterly 33 (I): 122.

Feyerabend, Paul, 1987, Notes on Relativism, In Farewell to reason, London: Verso.

Foucault, Michel, 1978, The history of sexuality, vol. 1, Trans. Robert Hurley, New York: Pantheon.

Grimshaw, Jean, 1986, Philosophy and feminist thinking, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Heldke, Lisa, 1992, Foodmaking as a thoughtful practice. In Cooking, eating, thinking: Transformative philosophies of food, ed. Deane W. Curtin and Lisa M. Heldke, Bloomington: Indiana University Press.

Kim, Jaegwon, 1994, What is "naturalized epistemology"? In Naturalising epistemology, ed. Hilary Komblith, Cambridge: MIT Press.

Kornblith, Hilary, 1990, The naturalistic project in epistemology, Paper presented to the American Philosophical Association Pacific Division Conference, March 1990.

Hilary Kornblith, 1994, Naturalising Epistemology, Cambridge: MIT Press.

Lovibond, Sabina, 1989, Feminsim and Postmodernism, New Left Review 178: 528.

Mohanty, Chandra Talpade, 1997, Women Workers and Capitalist Scripts: Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity. In Feminist Genealogies, Colonical Legacies, Democratic Futures, ed. M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, New York: Routledge.

Novick, Peter, 1988, That Noble Dream: The "Objectivity" Question and the American Historical Profession, Cambrdige: Cambridge University Press.

Schutte, Ofelia, 1998, Cultural Alterity: Cross-cultural Communication and Feminist Thought in North-South Contexts, Hypatia 13 (2): 5372.

Shrage, Laurie, 1994, Moral Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery, and Abortion, New York: Routledge.

الفصل الخامس

Anzaldúa, Gloria, 1987, Borderlands/La frontera: The New Mestizi, San Francisco: Aunt Lute Books.

Appiah, Kwame Anthony, 1992, In my father's house: Africa in the Philosophy of Culture, New York: Oxford University Press.

Bloom, Allan, 1987, The Closing of the American Mind, New York: Simon and Schuster.

Bunch, Charlotte, 1994, Strengthening Human Rights of Women. In World conference on human rights Vienna 1993: The contributions of NGOs reports and documents, ed. Manfred Nowak, Vienna: Manzsche Verlags und Universitatshuchhandlung.

Code, Lorraine, 1998, How to Think Globally: Stretching the Limits of Imagination, Hypatia 13 (2): 7385.

Daly, Mary, 1978, Indian suttee: The Ultimate Consummation of Marriage. In Gyn/Ecology: The MetaEthics of radical feminism, Boston: Beacon Press.

Hasan, Zoya, ed., 1994, Forging identities: gender, communities and the state in India, Boulder CO: Westview Press.

Hawley, John Stratton, ed., 1994, Sati, the blessing and the curse, New York: Oxford University Press.

hooks, bell, 1981, Feminist theory: From margin to center, Boston: South End Press.

Howard, Rhoda, 1993, Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community, Human Rights Quarterly 15: 31538.

Jaggar, Alison, 1998, Globalilzing Feminist Ethics, Hypatia 13 (2): 731.

Kipling, Rudyard, 1944, The Ballad of East and West, In Rudyard Kipling's verse, New York: Doubleday.

Kiss, Elizabeth, 1997, Alchemy of fool's gold: Assessing feminist doubts about rights. In Reconstructing Political Theory: Femisnt perspectives, ed. Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan, University Park: The Pennsylvania State University Press.

Koso-Thomas, Olayinka, 1987, The circumcision of women: A strategy for eradication, London: Zed Books.

Kumar, Radha, 1994, Identity politics and the contemporary indian feminist movement. In Identity politics and women: Cultural reassertions and feminism in international perspective, ed. Valentine Moghadam, Boulder CO: Westview Press.

Lange, Lynda, N. d., Burnt offerings to rationality: A feminist reading of the construction of indigenous peoples in Enrique Dussels theory of modernity, Hypatia 13 (3).

Lugones, Maria C., and Elizabeth V. Spelman, 1983, Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for "The Woman's Voice", Women's Studies International Forum, 6 (6): 57381.

Mani, Lata, 1987, Contentious traditions: The debate on SATI in Colonial India, Cultural Critique Fall: 1956.

Mayer Ann Elizabeth, 1995, Islam and human rights: Tradition and politics, Boulder CO: Westview Press.

Mazumdar, Sucheta, 1944, Moving away from a secular vision? Women, nation, and the cultural construction of Hindu India, In identity politics and women: Cultural reassertions and/eminisms in international perspective, ed. Valentine Moghadam, Boulder CO: Westview Press.

Mohanty, Chandra Taplade, 1991, Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses, In Third World women and the politics

of feminism, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, Bloomington: Indiana University Press.

Narayan, Uma, 1993, What do rights have to do with it: Reflections on what distinguishes "traditional non-western" framworks from contemporary rights-bases systmes, Journal of Social Philosophy 24 (2): 18699.

1995, ______, Eating cultures: Incorporation, identity and "Indian food," Social Identities 1 (1): 6388.

1997, ______, Dislocating cultures: Identities, traditions and Third World feminism, New York: Routledge.

Nussbaum, Martha C., 1995, Human capabilities, Female human beings, In Women, Culture and Development, ed. Martha Nussbaum and Jonathan Glover, Oxford: Clarendon Press.

Nussbaum, Martha C. and Jonathan Glover, eds., 1995, Women, culture and development, Oxford: Clarendon Press.

Okin, Susan Moller, 1998, Feminism, women's human rights, and cultural differnces, Hypatia 13 (2): 3252.

Oldenburg, Veena Talwar, 1994, The continuing invention of the Sati tradition, In Sati, the blessing and the curse, ed. John Stratton Hawley, New York: Oxford University Press.

Pollis, Adamanria and Peter Schwab, 1979, Human rights: cultural and ideological perspectives, New York: Praeger.

Schlesinger, Arthur M. Jr., 1992, The disuniting of America: Reflections on a multicultural society, New York: W. W. Norton.

Schutte, Ofelia, 1998, Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist thought in Norh-South contexts, Hypatia 13 (2): 5372.

الفصل السادس

Arendt, Hannah, 1978, The life of the mind, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Code, Lorraine, 1987, Epistemic responsibility, Hanover and London: University Press of New England for Brown University Press.

1991, What can she know? Feminist theory and the construction of knowledge, Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra, 1986, The science question in feminism, Ithaca: Cornell University Press.

1991, Whose Science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives, Ithaca: Cornell University Press.

Keller, Evelyn Fox, 1985, Reflections on gender and science, New Haven: Yale University Press.

1992, Secrets of life/Secrets of death: Essays on language, gender and science, New York: Routledge.

Longino, Helen, 1990, Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry, Princeton: Princeton University Press.

الفصل السابع

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty, eds., 1997, Femmist genealogies, colonial legacies, democratic futures, New York: Routledge.

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty, 1997, Introduciton: Genealogies, legacies, movements. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures, See Alexander and Mohanty 1997.

Anzaldúa, Gloria, 1988, Tlilli, tlapalli: The path of the red and black ink. In Multicultural literacy: Opening the American mind, ed. Rick Simonson and Scott Walker, Siant Paul, MN, Graywolf Press.

______, 1990a, How to tame a wild tongue, In Marginalization and contemporary cultures, ed. Russell Ferguson, Martha Gever, Trinth Minh-ha, and Comel West, Cambridge: New Museum of Contmeporary Art and Massachusetts Institute of Technology.

______, 1990b, La conciencia de la mestiza: Towards a new consciousness, In Making face, making soul hacienda caras: Creative and critical perspectives by feminists of color, ed. Gloria Anzaldúa, San Francisco: Aunt Lute Books.

Arendt, Hannah, 1968 [1954], Between past and future: Eight exercise in political thought, New York: Penguin.

Canning, Kathleen, 1994, Feminist history after the linguistic turn: Historicizing discourse and experience, Signs 19 (2): 368–404.

Delany, Samuel, 1998, The motion of light in water: Sex and science fiction writing in the East Village, 1957–1965, New York: Arbor House.

Haraway, Donna, 1988, Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective, Feminist Studies 14: 575–99.

Harding, Sandra, 1991, Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives, New York: Cornell University Press.

Hennessy, Rosemary, 1993a, Materialist feminism and the politics of discourse, New York: Routledge.

______, 1993h, Women's lives/feminist knowledge: Feminist standpoint as ideology critique, Hypathia 8 (1): 14–34.

Mohanty, Chandra Talpade, 1982, Feminist ecounters: Locating the politics of experience, Copyright 1: 30–44.

______, 1991a, Cartographies of struggle: Third World women and the politics of feminism, Introduction to Third World women and the politics of feminism, See Mohanty, Russo, and Torres, 1991.

______, 1991b, Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third World women and the politics of feminism, See Mohanty, Russo, and torres, 1991.

______, 1997, Women workers and capitalist scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures, See Alexander and Mohanty 1997.

Mohanty, Chandra, Ann Russo and Lourdes Torres, eds. 1991, Third World women and the politics of feminism, Bloomington: Indiana University Press.

Moya, Paula, 1997, Postmodernism, "realism" and the politics of identity: Cherrie moraga and Chicana feminism. In feminist genealogies, colonial legacies, democratic futuresg See Alexander and Mohanty 1997.

Scott, Joan Wallach, 1987, A reply to criticism, International Labor and Working Class History 32: 39–45.

______, 1988, Gender and the politics of history, New York: Columbia University Press.

______, 1991, The Evidence of experience, Critical Inquiry 17: 773–97.

Smith, Dorothy, 1987, The everyday world as problematic: A feminist sociology, Boston: Northeastern University Press.

Stansell, Christine, 1987, A response to Joan Scott, International Labor and Working Class History, 32: 24–29.

Taylor, Carole Anne, 1993, Positioning subjects and objects: Agency, narration, relationality, Hypatia 8 (1): 55–80.

Tilly, Louise, 1989, Gender, women's history and social history, Social Science History 13: 439–62.

Varikas, Eleni, 1995, Gender, experience, and subjectivity: The Tilly-Scott disagreement, New Left Review 211: 89–101.

Weed, Elizabeth, 1989, Introduction: Terms of reference, In Coming to terms: Feminism, theory, politics, esd., Elizabeth Weed, New York: Routledge.

الفصل الثامن

Alarcón, Norma, 1989, Traductora, traidora: A paradigmatic figure of Chicana feminism, Cultural Critique 13 (Fall): 57–87.

______, 1990a, Chicana’s feminism: In the tracks of the “the” native woman, Cultural Studies 4 (3): 248–56.

______, 1990b, The theoretical subject(s) of “This bridge called my back” and Anglo-American feminism. In Making face, Making soul/Haciendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color, See Anzaldúa 1990.

______, 1996, Conjugating subjects in the age of multiculturalism, In Mapping multi-culturalism, ed. Avery F. Gordon and Christopher Newfield, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alarcón, Norma, Rafaela Castro, Emma Pérez, Beatríz Pesquera, Adaljiza Sosa Riddell, and Patricia Zavella, eds., 1993, Chicana critical issues, Berkeley: Third Woman Press.

Almaguer, Tomás, 1971, Toward the study of Chicano colonialism, Aztlán: Chicano Journal of the Social Sciences and Arts 2 (2): 7–21.

______, 1991, Racial fault lines: The historical origins of white supremacy in California, Berkeley: University of California Press.

Anzaldúa, Gloria, 1981, La prieta. In This bridge called my back: Writing by radical women of color, See Moraga and Anzaldúa 1981.

______, 1987, Borderlands/la Frontera: The new mestiza, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Anzaldúa, Gloria, ed., 1990, Making face, making soul/Haciendo coras/Creative and critical perspectives by women of Colors, San Francisco: Aunt Lute Books.

Arce, Carlos H., Edward Murguía, and W. Parker Frisbie, 1987, Phenotype and life chances among Chicanos, Hispanic Journal of Behavioral Sciences 9: 19–32.

Baca, Judith, 1990, World wall: A vision of the future without fear, Frontiers 14 (2): 81–5.

______, 1993, Uprising of the mujeres, In Chicana critical issues, See Alarcón et al., 1993.

Baca Zinn, Maxine, 1975, Political familism: Toward sex role equality in Chicano families. Aztlán 6 (1): 13–26.

Brown, Wendy, 1992, Finding the man in the state, Feminist Studies 18 (1): 7–34.

Broyles, Yolanda Julia, 1986, Women in El Teatro Campesino: Apoco estaba molacha la virgen de Guadalupe? In Chicana Voices: Intersections of Class, Race and Gender, ed. Ricardo Romo, Austin: Center for Mexican-American Studies, University of Texas.

______, 1989, Toward a re-vision of Chicano theater history: The women of El Teatro Campesino, In Making a spectacle: Feminist essays on contemporary women's theater, ed. Linda Hart, Ann Arbor: University of Michigan Press.

______, 1994, El Teatro Campesino: Theater in the Chicano movement, Austin: University of Texas Press.

Cantú, Norma Elia, 1995, Canícula: Snapshots of a girlhood en la frontera, Albuquerque: University of New York Press.

Castañeda, Antonia I., 1990, The political economy of nineteenth-century stereotypes of Californias, In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history, See Del Castillo 1990.

Castillo, Ana, 1992, The Mixquiahuala letters, New York: Doubleday.

______, 1995, Massacre of the dreamers, New York: Plume Book.

Castillo, Ana, ed., 1996, Goddess of the Americas/La Diosa de las Americos; Writings on the virgin of Guadalupe, New York: Riverhead Books.

Cervantes, Loma Dee, 1981, Emplumada. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Chabram-Dernersesian, Angie, 1996, The Spanish cólonialista narrative: Their prospectus fot us in 1992, In Mapping Multiculturalism, eds. Avery F. Gordon and Christopher Newfield, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chavez, Linda, 1991, Out of the barrio: Toward a new politics of Hispanic assimilation, New York: Basic Books.

Cisneros, Sandra, 1991, Woman hollering creek and other stories, New York: Random House.

______, 1994, Loose woman, New York: Alfred A. Knopf., Collins, Patricia Hill, 1991, Black feminist thought/knowledge, consciousness and the politics of empowerment, New York: Routledge.

Córdova, Teresa, 1994, The emergant writings of twenty years of Chicana feminist struggles; Roots and resistance, In The handbook of Hispanic cultures in the United States, ed. Félix Padilla, Houston: Arte Público Press.

Cotera, Marta, 1977, Chicana feminism, Austin, Texas: Information Systems Development.

Cuadraz, Gloria Holguín, 1997, Chicana/o generations and the Horatio Alger myth, Thought and Action; NEA Journal of Higher Education, 13 (1): 103–120.

Cuadraz, Gloria Holguín, and Jennifer Pierce, 1994, From scholarship girls to scholarship women: Surviving the contradictions of class and race in academe, Explorations in Ethnic Studies 17 (1): 1–23.

Davis, Angela, and Elizabeth Martínez, 1994, Coalition building among people of color, Inscriptions 7: 42–53.

De la Torre, Adela and Beatríz M. Pesquera, eds., 1993, Building with our hands: New directions in Chicana studies, Berkeley: University of California Press.

Del Castillo, Adelaida, ed., 1990, Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history, Encino, CA: Floricanto Press.

Espín, Oliva M., 1984, Cultrual and historical influences on sexuality in Hispanic/Latin women, In Pleasure and danger: Exploring female sexuality, ed. Carol S. Vance, London: Routledge and Kegan Paul.

Fernández, R., 1994, Abriendo-caminos in the brotherland: Chicanea writers respond to the ideology of literary nationalism, Frontiers—A Journal of Women's Studies 14 (2): 23–50.

Fine, Michelle, 1997, Witnessing whiteness, In Off white: Readings on race, power and society, eds. Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell and Mun Wong, New York: Routledge.

Forbes, Jack, 1968, Race and color in Mexican-American problems, Journal of Human Relations 16 (1): 55–68.

Frankenberg, Ruth, 1993, White women, race matters: The social construction of whitness, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fregoso, Rosa Linda, 1993, The mother motif in La Bamba and Boulevard Nights. In Building with our hands: New directions in Chicana Studies, See De la Torre and Pesquera 1993.

García, Alma, 1989, The development of Chicana feminist discourse, 1970–1980, Gender and Society 3 (2): 217–38.

García, Alma, ed. 1997, Chicana feminist thought, The basic historical writings, New York: Routledge.

García, Chris F., 1973, Political socialization of Chicano children: A comparative study with Anglos in California schools, New York: Praeger Press.

Casper de Albe, Alicia, 1998, The politics of location of the tenth muse of America: An interview with Sor Juana Ines de la Cruz, In Living Chicana theory, See Trujill 1998.

González, Jennifer A., and Michelle Habell-Pallan, 1994, Heteroiopias and shared methods of resistance: Navigating social spaces and spaces of identity, Inscriptions 7: 80–104.

González, Maria R., 1990, El embrín nacionalista visto a través de la obra de Sor juana Inés de la Cruz. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history, See Del Castillo 1990.

Gómez, Alma, Cherríe Moraga and Romo-Carmona, Mariana, eds. 1983, Cuentos: Stories try Latinos, New York: Kitchen Table Women of Color Press.

Guerin–González, Camille, 1994, Mexican workers and American dreams: Immigration, repatriation and California farm labor, 1900–1930, New Brunswick: Rutgers University Press.

Gutiérrez, Ramón A., 1993, Community, patriarchy and individualism: The politics of Chicano history and the dream of equality, American Quarterly 45 (1): 44–72.

Herrera, Hayden, 1983, Frida; A biography of Frida Kahlo, New York: Harper and Row.

Hurtado, Aída, 1989, Reflections on white feminism: A perspective from a woman of Color, In Social and render boundaries in the United States, ed. Sucheng Chan, Lewiston: Edwin Mellen Press.

______, 1996a, The color of privilege: Three blasphemies on race and feminism, Ann Arbor: University of Michigan Press.

______, 1996b, Strategic suspensions: feminists of Color theorize the production of knowledge, In Knowledge, difference and power: Essays inspired by women's ways of knowing, ed. Nancy Rule Goldberger, jill Mattuck Tarule, Biythe McVicker Clinchy and Mary Field Belenky, New York: Basic Books.

______, 1998a, The Trickster's play: Whiteness in the subordination and liberation process, In Theorizing race and ethnicity, eds. Rodolfo D.

Torres and Louis F. Miron, Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

______, 1998b, The politics of sexuality in the gender subordination of Chicans. In Living Chicana theory, See Trujillo 1998.

Klahn, Norma, 1994, Writing the border: The languages and limits of representation, Journal of Latin American Cultural Studies 3 (1-2): 29–55.

Lamphere, Louise, Patricia Zavella, Felipe González, with Peter B. Evan, 1993, Sunbelt working mothers: Reconciling family and factory, Ithaca: Cornell University Press.

Limón, Jose E., 1990, La Llorona, the third legend of greater Mexico: Cultural symbols, women, and the political unconscious. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history, See Del Castillo 1990.

López, David and Yen Espiritu, 1990, Panethnicity in the United States: A theoretical framework, Ethnic and Racial Studies 13 (2): 198–224.

Lugones, María C., 1990, Playfulness, "word"-travelling and loving perception, In Making face, making soul/Hacienda Coras/Creative and critical perspectives by women of Color, See Anzaldúa 1990.

MacKinnon, Catherine A., 1982, Feminism, Marxism, method and the state: An agenda for theory, Signs: Journal of Women in Culture and Society 7 (31): 515–44, Matínez, Elizabeth, 1989, That old (wihte) male magic, Z Magazine 27 (8): 48–52.

Mcintosh, Peggy, 1992, White privilege and male privilege: A personal account of coming to see correspondences through work in women's studies, In Race, class and gender, ed. Margaret L. Anderson and Patricia Hill Collins, Belmont: Wadsworth.

Méndez-Negrete, Josephine, 1995, … "Es lo que haces!": A sociohistorical analysis of relational leadership in a Chicano/Latino community, Ph.D. diss., Sociology Department, University of California, Santa Cruz.

Mora, Magdalena and Adelaida R. Del Castillo, 1980, Mexican women in the United States: Struggles past and present, Los Angeles: Chicano Studies Research Center, University of California.

Mora, Pat, 1993, Nepantla: Essays from the land in the middle, Albuquerque: University of New Mexico Press.

______, 1996, Coatlicue's rules: Advice from an Aztec goddess. In Goddess of the Americas L/La Diosa de las Americas: Writings on the virgin of Guadalupe, See Castillo 1996.

______, 1997, House of houses, Boston: Beacon Press.

Moraga, Cherríe, 1983, Loving in the war years: Lo que nunca pasó por sus labios, Boston: South End Press.

Moraga, Cherríe and Gloria Anzaldúa, eds., 1981, This bridge called my back: Writings by radical women of color, Watertown, MA: Persephone Press.

Neumaier, Diane, 1990, Judy Baca: Our people are the internal exiles (from an interview with the Chicana muralist Judy Baca). In Making face, making soul/Haciendo ccras/Creative and critical perspectives by women of Color, See Anzaldúa 1990.

Nieto, Consuelo, 1974, The Chicana and the women's rights movement: A perspective, Civil Rights Digest 6 (3): 36–42.

Nieto-Gómez, Anna, 1974, La feminista, Encuentro Femenil 1 (2): 34–37.

Ochoa, Maria, and Teresía Teaiwa, eds., 1994, Enunciating our terms: Women of Color in collaboration and conflict, Inscriptions 7: 1–155.

Ostrander, Susan, 1984, Women of the upper class, Philadelphia; Temple University Press.

Padilla, Félix M., 1985, Latino ethnic consciousness: The case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pardo, Mary, 1990, Mexican American women grassroots community activists: Mothers of East Angeles, Frontiers 21 (1): 1–7.

______, 1991, Creating community: Mexican American women in Eastside Los Angeles, Aztlán 20 (1-2): 39–71.

Paz, Octavio, 1985, The labyrinth of solitude, Trans. By Lysander Kemp, Yara Milos, and Rachel Phillips Belash, New York: Grove Press.

Pérez, Emma, 1991, Sexuality and discourse: Notes from a Chicana survivor. In Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about, See Trujillo 1991.

______, 1993, Speaking from the margin: Uninvited discourse on sexuality and power. In Building with our hands: New directions in Chicana studies, See De la Torre and Pesquera 1993.

______, 1996, Gulf dreams, Berkeley: Third Woman Press.

______, 1998, Irigaray's female symbolic in the making of Chicana lesbian sio'os y lenguas (sites and discourses), In Living Chicana theory, See Trujillo 1998.

Pesquera, Beatríz M., 1991, "Work gave me a lot of confianza:" Chicanas work commitment and work identity, Aztlán 20 (1-2): 97–118.

______, 1997, In the beginning he wouldn't lift even a spoon, In Situated Uves, eds. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella, New York: Routledge.

Pesquera, Beatríz M., and Denise A. Segura, 1993, "There is no going back:" Chicanas and feminism. In Chicana critical issues, See Alarcón et al., 1993.

Quintana, Alvina E., 1989, Challenge and counter-challenge: Chicana literary motifs.

In Social and gender boundaries in the United States, ed. Sucheng Chan, Lewiston: Edwin Mellen Press.

______, 1996, Home girls: Chicana literary voices, Philadelphia: Temple University Press.

Romero, Mary, 1992, Maid in the U.S.A., New York: Routledge.

Ruiz, Vicki L., 1987, Cannery women, cannery lives; Mexican Women, unionization, and the Claifornia food processing industry, 1980–1950, Albuquerque: University of New Mexico Press.

______, 1998, From out of the shadows/Mexican women in twentieth-century American, New York: Oxford University Press.

Saldívar-Hull, Sonia, 1991, Feminism on the border: From gender politics to geopolitics. In Criticism in the borderlands; Studies in Chicano literature, culture and ideology, eds. Hector Calderón and José David Saldívar, Durham: Duke University Press.

Sánchez, Elba, 1992, Tallos de luna/Moon shoots, Santa Cruz, CA: Moving Parts Press.

Sandoval, Chéla, 1990, The struggle within: A report on the 1981 N.W.S.A. conference. In Making Face, Making Soul/Hociendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color, See Anzaldúa 1990.

______, 1991, U.S. third world feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world, Genders 10 (Spring): 1–24.

______, 1998, Mestisaje as method: Feminists-of-color challenge the canon. In Living Chicana theory, See Trujillo 1998.

Scott, James C., 1990, Domination and the arts of resistance, New Haven: Yale University Press.

Segura, Denise A., 1994, Inside the work worlds Chicana and Mexican immigrant.

Women, In women of color in U.S. society, eds. Maxine Baca Zinn and Bonnie.

Thornton Dill, Philadelphia: Temple University Press.

______, 1997, Chicanas in white collar jobs, “You have to prove yourself more,” In Situated lives, ed. Louise Lamphere, Helena Ragoné and Patricia Zavella, New York: Routledge.

Segura, Denise A., and pesquera, Beatríz, 1992, Beyond indifference and antipathy: The Chicana movement and Chicana feminist discourse, Aztlán: A Journal of Chicano Studies 19 (2): 69–93.

Segura, Denise A., and Jennifer L. Pierce, 1993, Chicana/o family structure and gender personality: Chodorow, familism and psychoanalytic sociology revisited, Signs: Journal of Women in Culture and Society 19 (1): 62–91.

Sifuentes, Alma, and Kim D. Hester Williams, 1994, Private parts: Battling barriers, forging friendships. Inscriptions 7: 105–22.

Sosa Ridell, Adaljiza, 1993, The bioethics of reproductive technologies: Impacts and implications for Latinas. In Chicana critical issues, See Alarcón et al., 1993.

Steinem, Gloria, 1983, Outrageous acts and everyday rebellions, New York: Holt, Rine-hart and Winston.

Stembach, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk and Sonia E. Alvarez, 1992, Feminisms in Latin American: From Bogotá to San Bemardo.

Signs: Journal of Women in Culture and Society 17 (2): 393–434.

Sturgis, Susanna J., 1988, Class/Act: Beginning a translation from privilege, In Out the other side: Contemporary lesbian writing, eds. Christian McEwan and Sue O’Sullivan, London: Virago.

Telles, Edward E., and Edward Murguía, 1990, Phenotypic discrimination and income differences among Mexican Americans, Social Science Quarterly 71 (4): 682–93.

1992, The Continuing significance of phenotype, Soda! Science Quarterly 73 (1): 120–22.

Trujillo, Caria, ed., 1991, Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about, Berkeley, CA: Third Woman Press.

Trujillo, Carla, 1997, Sexual identity and the discontents of difference, In Ethnic and cultural diversity among lesbians and gay men, ed. Beverly Greene, Thousand Oakes: Sage Publications.

1998, Living Chicana theory, Berkeley: Third Woman Press.

Vásquez, Melba J., and Anna M. González, 1981, Sex roles among Chicanos: Sterotypes, challenges and changes, In Explorations in Chicano psychology, ed. Augustine Baron Jr., New York: Praeger.

Viramontes, Helena María, 1985, The Moths and other stories, Houston: Arte Público Press.

Yarbro-Bejarano, Yvonne, 1985, Chicanas' experience in collective theater ideology and form, Women and Performance 2 (2): 45–58.

______, 1986, The female subject in Chicano Theater: Sexuality, "race" and class, Theater Journal 38 (1): 389–407.

______, 1991, De-constructing the lesbian body: Cherríe Moraga's living in the war years. In Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about, See Trujillo 1991.

______, 1994, Gloria Anzaldúas, "Borderlands/La frontera:" Cultural studies, "difference," and the non-unitary subject, Cultural Critique 28 (Fall): 5–28.

Zavella, Patricia, 1987, Women's work and Chicane families: Cannery workers of ths Santa Clara Valley, Ithaca: Cornell University Press.

______, 1994, Reflections on diversity among Chicanas, In Race, eds. Steven Gregory and Roger Sanjek, New Brunswick: Rutgers University Press.

______, 1997a, Constructing identity with "Chicana" informants. In Situated lives: Gender and culture in everyday life, eds, Louise Lamphere, Helena Ragoné and Patricia Zavella, New York: Routledge.

______, 1997b, "Playing with fire:" The gendered construction of Chicane/Mexican sexuality, In The gender/sexuality reader: Culture, history, political economy, eds. Roger N. Lancaster and Micaela di Leonardo, New York: Routledge.

الفصل التاسع

Andersen, Margaret L., 1991, Feminism and the American family ideal, Journal of Comparative Family Studies 22 (2) (Summer): 235–46.

Anthias, Floya and Nira Yuval-Davis, 1992, Racialized boundaries: Race, nation, gender, colour and class in the anti-racist struggle, New York: Routledge.

Appiah, Kwame Anthony, 1992, In my father's house: Africa in the philosophy of culture, New York: Oxford University Press.

Brewer, Rose, 1944, Race, gender and US state welfare policy: The nexus of inequality for African American families, In Color, class and country: Experiences of gender, ed. Gay Young and Bette Dickerson, London: Zed Books.

Bridenthal, Renate, Atina Grossmann and Marion Kaplan, eds. 1984, When biology became destiny: Women in Weimar and Nazi Germany, New York: Monthly Review Press.

Calhoun, Craig, 1993, Nationalism and ethnicity, Annual Review of Sociology 19:211–39.

Collier, Jane, Michelle Z. Rosaldo and Sylvia Yanagisako, 1992, Is there a family? New anthropological views. In Rethinking the family, See Thome and Yalom 1992.

Collins, Patricia Hill, 1990, Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment, New York: Routledge, Chapman and Hall.

1997, African-American women and economic justice: A preliminary analysis of wealth, family and Black social class, University of Cincinnati Law Review 65 (3) (Spring): 825–52.
1998, Fighting words: African-American women and the search for justice, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Comhahee River Collective, 1982, A Black feminist statement, In But some of us are brave, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott and Barbara Smith, Old Westbury, NY: Feminist Press.
Coontz, Stephanie, 1992, The way we never were: American families and the nostalgia trap, New York: Basic Books.
Crenshaw, Kimberle, 1991, Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color, Stanford Law Review 43 (6): 1241–99, Daniels, Jessie, 1997, White lies, New York: Routledge.
Davis, Angela Y., 1981, Women, race and class, New York: Random House.
Dill, Bonnie Thornton, 1988, Our mother's grief: Racial ethnic women and the maintenance of families, Journal of Family History 13 (4): 415–31.
Foucault, Michel, 1979, Discipline and punish: The birth of the prison, New York Schocken.
Frankenberg, Ruth, 1993, The social construction of whiteness: White women, Race matters, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Gilory, Paul, 1993, It's a family affair: Black culture and the trope of kinship, In Small acts: Thoughts on the politics of Black cultures, New York: Serpent's Tail.
Glenn, Evelyn Nakano, 1992, From servitude to service work: Historical continuities in the racial division of paid reproductive labor, Signs 18 (1): 1–43.
Goldberg, David Theo, 1993, Racist culture: Philosophy and the politics of meaning, Cambridge, MA: Blackwell.

Gordon, Linda, 1994, Pitied but not entitled: Single mothers and the history of welfare, Cambridge: Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay, 1981, The mismeasure of man, New York: W. W. Norton.

Haller, Mark H., 1984 [1963], Eugenics: Hereditarian attitudes in American, thought, New Brunswick: Rutgers University Press.

Haraway, Donna, 1989, Primate visions: Gender, reace and nature in the world of modern science, New York: Routledge, Chapman and Hall.

Heng, Geraldine and Janadas Devan, 1992, State fatherhood: The politics of nationalism, sexaultiy and race in Singapore, In Nationalism and sexualities, ed. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger, New York: Routledge.

Jackson, Peter and Jan Penrose, 1993, Introduction: Placing "race" and nation, In Constructions of race, place and nation, ed. P. Jackson and J. Penrose, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kuumba, Monica Bahati, 1993, Perpetuating neo-colonialism through population control: South Africa and the United States, Africa Today 40 (3): 79–85.

Lorde, Audre, 1984, Sister outsider, Trumansberg, NY: Crossing Press.

Massey, Douglas S., and Nancy A. Denton, 1993, American apartheid: Segregation and the making of the underclass, Cambridge: Harvard University Press.

McClintock, Anne, 1995, Imperial leather, New York: Routledge.

Nsiah-Jefferson, Laurie, 1989, Reproductive laws, women of color and low-income women, In Reproductive laws for the 1990s, ed. Sherrill Cohen and Nadine Taub, Clifton. NJ: Humana Press.

Oliver, Melvin L., and Thomas M. Shapiro, 1995, Black wealth/White wealth: A new perspective on racial inequality, New York: Routledge.

Omi, Michael, and Howard Winant, 1994, Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1990s, New York: Routledge.

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger, eds., 1992, Nationalisms and sexualities, New York: Routledge.

Proctor, Robert N., 1988, Racial hygiene: Medicine under the Nazis, Cambridge: Harvard University Press.

Quadagno, Jill, 1994, The color of welfare: How racism undermined the war on poverty, New York: Oxford University Press.

Raymond, Janice, 1993, Women as wombs: Reproductive technologies and the battle over women's freedom, San Francisco: Harper San Francisco.

Slack, Jennifer Daryl, 1996, The theory and method of articulation in cultural studies, In Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies, ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen, New York: Routledge.

Smith, Barbara, ed., 1983, Home girls: A Black feminist anthology, New York: Kitchen Table Press.

Stacey, Judith, 1992, Backward the postmodern family: Reflections on gender, kinship and class in the Silicon Valley. In Rethinking the family, See Thorne and Yalom 1992.

Takaki, Ronald, 1993, A different mirror: A histoy of multicultural America, Boston: Little Brown.

Thorne, Barrie, 1992, Feminism and the family: Two decades of thought. In Rethinking the family: Some feminist questions, See Thorne and Yalom 1992.

Thorne, Barrie, and Marilyn Yalom, eds., 1992, Rethinking the family: Some feminist questions, Boston: Northeastern University Press.

Williams, Brackette F, 1995, Classification systems revisited: kinship, caste, race and nationality as the flow of blood and the spread of rights, In Naturalising power: Essays in feminist cultural analysis, ed. Sylvia Yanagisako and Carol Delaney, New York: Routledge.

Young, Robert J. C., 1995, Colonial desire: Hybridity in theory, cultural and race, New York: Routledge.

Yuval-Davis, Nira, 1997, Gender and nation, Thousand Oaks, CA: Sage.

Zinn, Maxine Baca, 1989, Family, race and poverty in the eighties, Sign 14 (4): 875–84.

الفصل العاشر

Agarwal, Bina, 1991, Engendering the environmental debate: Lesson learnt from the Indian subcontinent, CASID Distinguished speakers series, Monograph No. 8, East Lansing: Michigan State University.

Apffel-Marglin, Frédérique, 1996, Rationality, the body and the world: From production to regeneration. In Decolonizing knowledge: From development to dialogue, See Apffel-Marglin and Marglin 1996.

Apffel-Marglin, Frédérique, and Stephen A. Marglin, eds., 1996, Decolonizing knowledge: From development to dialogue, Oxford: Clarendon Press.

Apffel-Marglin, Frédérique, and Suzanne L. Simon, 1944, Feminist orientalism and development. In Feminist Perspectives on sustainable development, See Harcourt 1994b

Beneria, Lourdes, and Gita Sen, 1981, Accumulation, reproduction and women's role in economic development: Boserup revisited, Signs 7 (21): 279–98.

Boserup, Ester, 1970, Women's role in economic development, New York: St. Martin's Press.

Braidotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Hausler, and Saskia Wieringa, 1994, Women, the environment and sustainable development: Towards a theoretical synthesis, London: Zed Books.

Escobar, Arturo, 1992, Reflections on “development”: Grassroots approaches and alternative politics in the Third World, Futures (June): 411–36.

1995, Encountering development: The making and unmaking of the Third World, Princeton: Princeton University Press.

Haraway, Donna. J., 1991, Simians, cyborgs and women; the reinvenoon of nature, New York: Routledge.

Harcourt, Wendy, 1994a, Negotiating positions in the sustainable development dabate: Situating the feminist perspective. In Feminist perspectives on sustainable development, See Harcourt 1994b.

1994b, Feminist perspectives on sustainable development, London: Zed Books.

Harding, Sandra, 1991, Whose science? Whose knowledge? Thinking from women’s lives, Ithaca: Cornell University Press.

Hirshman, Mitu, 1995, Women and development: A critique. In Feminism/posmiodernism/development, See Marchand and Parpart 1995.

Marglin, Stephen, 1996. Farmers, seedsmen and scientists: Systems of agriculture and systems of knowledge. In Decolonizing knowledge: From development to dialogue, See Alffel-Marglin and Marglin 1996.

Marchand, Marianne, H., and Jane L. Parpart, eds. 1995, Feminism/postmodernism/development, London: Routledge.

Mies, Maria, with Claudia von Werlhof and Veronika Bennholdt-Thomsen, 1988, Women: The last colony, London: Zed Books.

Mohanty, Chandra Talpade, 1991, Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse, In Third World women and the politics of feminism, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, Bloomington: Indiana University Press.

1995, Feminist encounters: Locating the politics of experince. In Social postmodernism: Beyond identity politics, ed. Linda Nicholson and Steven Seldman, Cambridge: Cambridge University Press.

Raissiguier, Catherine, 1995, The construction of marginal identities. In Feminism/post-modernism/development, See Marchand and Parpart 1995.

Sachs, Wolfgang, ed., 1992, The development dictionary, London: Zed Books.

Sen, Gita, and Caren Grown, 1987, Development, crises and alternative visions: Third World women's perspecitives, New York: Monthly Review Press.

Shiva, Vandana, 1989, Staying alive: Women, ecology and development, Delhi/London: Kali for Women/Zed Books.

Swantz, Marja-Lüsa, 1994, Women/body/knowledge: From production to regeneration. In Feminist Perspercrires on sustainable development, See Harcourt 1994.

Tinker, Irene, 1976, The adverse impact of development on women, In Women and world development, ed. Tinker and Michelle Bo Bramsen, New York: Praeger.

1990, The making of field: Advocates, practitioners and scholars, In Persistent inequalities: Women and world development, ed. Irene Tinker, New York: Oxford University Press.

الفصل الحادي عشر

Alcoff, Linda, 1988, Cultural feminism vs. poststructuralism: The identity crisis in feminist theory: Signs 13 (3): 405–36.

1990, Feminist politics and Foucault: The limits to a collaboration, In Crises in continental philosophy, ed. Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, Albany: State University of New York Press.

1995, Mestizo identity, In American, mixed race: The culture of microdiversity, See Zack 1995.

Allen, Theodore W., 1991, The invention of the white race, vol. 1: Racial oppression and social control, London: Verso.

Alexander, Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty, 1997, Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures, New York: Routledge.

Antrobus, Peggy, 1996, "United Nations" conferences: A framework for feminist research and action, Caribbean Studies 28 (1): 21–30.

Bar on, Bat Ami and Ann Ferguson, 1998, Daring to be good: Essays in feminist ethico-politics, New York: Routledge.

Boserup, Ester, 1970, Women's role in economic development, New York: St. Martin's Press.

Butler, Judith, 1990, Gender trouble, feminism and the subversion of identity, New York: Routledge.

1993, Bodies that matter: On the discursive limits of "sex", New York: Routledge.

Butler, Judith and Joan Scott, eds., 1992, Feminists theorize the political, New York: Routledge.

Calás, Marta, and Linda Smircich, 1996, From the "woman's" point of view: Feminist approaches to organization studies, In Handbook of organization studies, ed. S. Clegg, C. Hardy and W. Nord, London: Sage.

1997, Predicondo la moral en caloncillos: Feminist inquiries into business ethics, In Women's studies and business ethics, ed. Andrea Larson and R. Edward Freeman, New York: Oxford University Press.

Chodorow, Nancy, 1978, The reproduction of mothering, Berkeley: University of Califorina Press.

Cohen, Joanie, 1995, Women and development: Issues and trends, Manuscript, Center for International Education, University of Massachusetts, Amherst.

De Lauretis, Teresa, 1987, Technologies of gender Bloomington: University of Indiana Press.

Deschamps, Alexandrina, 1997, Feminization of development: Alternative futures for women, a context-centered approach, Manuscript, Women's Studies, University of Massachusetts, Arnherst.

Escobar, Arturo, 1995, Encountering development, Princeton: Princeton University Press.

Ferguson, Ann, 1991, Sexual democracy: Women, oppression and revolution, Boulder, Co: Westview Press.

1995, Feminist communities and moral revolution, In Feminism and Community, ed. Panny A. Weiss and Marilyn Friedman, Philadelphia: Temple University Press.

1996, Bridge identity politics: An integrative feminist ethics of international development, Organization 3 (4): 571–87.

1997a, Gender and race: Structures, ideologies and performance, Manuscript, Women's Studies, University of Massachusetts, Arnherst.

1997b, Moral responsibility and social change: A new theory of self, Hypatia (12) 3: 116–40.

Flax, Jane, 1998, Displacing woman; Towards an ethics of multiplicity. In Daring to be good: Essays in feminist ethico-politics, See Bar On and Ferguson 1998.

Foucault, Michel, 1977, Discipline and punish: The birth of the prison, New York: Pantheon.

1980, Power/knowledge: Selected interviews and essays, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.

1985, The use of pleasure: History of sexuality, vol. 2, New York: Pantheon.

1989, The ethics of the concern of the self as a practice of freedom, In Foucoult live: Interivews 1961–1984, ed. Sylvere Lotringer, Trans. Lysa Hockroth and John Johnston, New York: Semiotext(e).

Frankenberg, Ruth, 1993, The social construction of whitness: White women, race matters, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, Nancy and Linda Nicholson, 1990, Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism. In Feminism/postmodernism, See Nicholson 1990.

Fuss, Diana, 1989, Essentially speaking: Feminism, nature and difference, New York: Routledge.

Gilligan, Carol, 1982, In a different voice: Psychological theory and women's development, Cambridge: Harvard University Press.

Halperin, david, 1995, Saint=Foucault: Toward a gay hagiography, New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna, 1985, A manifesto for cyborgs: Science, technology and socialist-feminism in the 1980s, Socialist Review 15 (2): 65–107.

Harcourt, Wendy, ed., 1994, Feminist perspectives on sustainable development, London: Zed Books.

Harding, Sandra, 1998, Is science multicultural? Postcolonialisms, feminisms and epistemologies, Bloomington: Indiana University Press.

Hartstock, Nancy, 1990, Foucault on power: A theory for women? In Feminism/post-modernism, See Nicholson 1990.

Hawkesworth, Mary, 1997, Confounding gender, Signs 22 (3): 649–86.

Heldke, Lisa, 1998, On being a responsible traitor: A primer. In Daring to be good: Essays on feminist ethico-politics, See Bar On and Ferguson 1998.

Hoagland, Sarah, 1988, Lesbian ethics: Toward new value, Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.

1991, Some thoughts about "caring", In Feminist etnics, ed. Claudia Card.
Lawrence: University of Kansas Press.

hooks, bell, 1984, Feminist theory from margin to center, Boston: South End Press.

1990, Yearning: race, gender and cultural politics, Boston: South End Press.
Jaggar, Alison, 1997, Telling right from wrong: Toward a feminist conception of practical reason, Manuscript, Women's studies, University of Colorado, Boulder.
Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, 1985, Hegemony and socialist strategy: Towards aradical democratic perspective, London: Verso.
Mies, Maria, 1986, Patriarchy and accumulation on a world scale, London: Zed Books.
Mies, Maria and Vandana Shiva, 1993, Eco-feminism. London: Zed.
Miles, Angela, 1996, Integrative feminism. New York: Routledge.
Mile, John Stuart [1859] 1975, On liberty, ed. David Spitz, New York: W. W. Norton.
Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres, eds. 1991, Third World.
Women and the politics of feminism, Bloomington: Indiana University Press.
Molyneux, Maxine, 1985, Mobilization without emancipation? Women's interests.
State, and revolution in Nicaragua, Feminist Studies 11 (2): 46–51.
Montenegro, Sofia, 1995, Primer seminario nacional de mujer y politico. Pamphlet produced by Sofia Montenegro of the Malinche Feminist Collective for the Organizing Commission of the First National Seminar on Women and Politics. Managua, October 1995.
Moser, Caroline, 1993, Gender planning and development. New York: Routledge.
Nicholson, Linda, ed. 1990, Feminism/postmodernism, New York: Routledge.
Omi, Michael and Howard Winant, 1994, Racial formation in the United States, 2d edition, New York: Routledge.

Paulston, Rolland, 1976, Conflicting theories of social change and educational change: A typology review, London: University Center for International Studies.

Rajchman, John, 1991, Truth and eros: Foucauh, Lacan and the question of ethics, New York: Routledge.

Riley, Denise, 1990, "Am I than name?" Feminism and the category of "women" in history, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Roediger, David R., 1991, The wages of whiteness: Race and the making of the American working class, London: Verso..

Ruddick, Sarah, 1989, Maternal thinking: Toward a politics of peace, Boston: Beacon Press.

Sachs, Wolfgang, ed., 1992, The development dictionary: A guide to knowledge as power, London: Zed Books.

Shiva, Vandana, 1989, Staying alive: Women, ecology and development, London: Zed Books.

Spelman. E. V., 1988, Inessential woman, Boston: Beacon Press.

Spivak, Gayatri Chakroavorty, 1993, Outside in the teaching machine, New York: Routledge.

Tinker, Irene, 1982a, Feminist values. Ethnocentric or universal? Washington, DC: Equity Policy Center.

Gender equity in development: A Policy perspective, Washington, DC: Equity Policy Center.

Walker, Margaret Urban, 1989, Moral understanding: Alternative "epistemology" for a feminist ethics, Hypatia 4 (2): 15–28.

Warner, Michael, ed., 1993, Fear of a queer planet: Queer politics and social theory.

Minneapolis: University of Minnesota Press.

Young, Iris, 1990, Justice and the politics of difference, Princeton: Princeton University Press.

Zack, Naomi, 1993, Race/mixed race, Philadelphia: Temple University Press.

1995, American mixed race: The culture of microdiversity, Lantham, MD: Row-man and Littlefield.

الفصل الثاني عشر

Anaya, Rodolfo and Francisco Lomelí, eds., 1989, Aztlán: Essays on the Chicano Homeland, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Anzaldúa, Gloria, 1987, Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Press.

Anzaldúa, Gloria and E. Hernández, 1995-96, Re-Thinking Margins and Borders: An Interview, Discourse, 18 (1-2): 7–15.

Bourdieu, Pierre, 1984, Distinctions: A Social Critique of the judgement of Test, New York: Routledge.

Butler, Judith, 1993, Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex", New York: Routledge.

1997, The Psychic Life of Power: Theories on Subjection, Stanford: Stanford University Press.

Dunn, Tim, 1996, The Militarisation of the U.S.-Mexico Border, Austin: The University of Texas Press.

Fernández-Kelly, Maria P., 1983, For We Are Solid, I and My People: Women and Industry in mexico's Frontier, New York: State University of New York Press.

Fox, Claire F., 1995-96, The Fence and the River Representations of the US-Mexico Border in Art and Video, Discourse, 18 (1-2): 54–83.

Frobel, Frobel, 1979, The New International Division of Labor, New York: Cambridge University Press.

Garber, Marjorie, 1992, Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety, New York: Routledge.

Geertz, Clifford, 1988, Works and Lives: The Anthropologist as Auhtor, Stanford University Press.

Harvey, David, 1996, Justice, Nature and Geography of Difference, Oxford: Basil Blackwell.

Katz, Cindi and Neil Smith, 1993, Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics, In Place and the Politics of Identity, ed. M. Keith and S. Pile, London: Routledge.

Kern Suzan and Tim Dunn, 1995, Mexico's Economic Crisis Spawns Wildcat Strike in a Maquiladcra Plant, Labor Notes 194: 16.

Martin, Emily, 1994, Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Day of Polio to the Age of AIDS, Boston: Beacon Press.

Mohanty, Chandra T., 1991, Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, In Third World Women and the politics of feminism, ed. Chandra T. Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, Bloomington: Indiana University Press.

Ong, Aihwa, 1987, Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia, Albany: State University of New York Press.

Salzinger, Leslie, 1997, From High Heels to Swathed Bodies: Gendered Meanings Under Production in Mexico Export-Processing Industry, Feminist Studies 23 (3): 549–574.

Schoenberger, Erica, 1997, The Cultural Crisis of the Firm, Oxford: Basil Blackwell, Strathern, Marilyn, 1991, Patrial Connections, Savages: Rowman & Littlefield.

Tabuenca Córdoba, María Socorro, 1995-96, Viewing the Border: Perspectives form the "Open Wound", Discourse, 18 (1-2): 146–195.

Wright, Melissa W., 1997, Crossing the Factory Frontier: Gender, Place and Power in a Mexican Maquiladora, Antipode 29 (3): 278–296.

1996, Third World Women and the Geography of Skills, Ph.D. diss., The Johns Hopkins University.

Young, Iris, 1990, Justice and the Politics of Difference, Princeton: Princeton University Press.

الفصل الثالث عشر

Césaire, Aimé, 1972, Discourse on colonialism, New York: Monthly Review Press.

Dussel, Enrique, 1995, The invention of the Americas: Eclipse of "the other" and the myth of modernity, Trans. Michael D. Barber, New York: Continuum.

Mohanty, Chandra Talpade, 1991, Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse, In Third World women and the politics of feminism, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, Bloomington: Indiana University Press.

Pagden, Anthony, 1987, Dispossessing the Barbarian: The language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians, In The languages of political theory in Early-Modern Europe, ed. Anthony Pagden, Cambridge: Cambridge University Press.

Todorov, Tsvetan, 1984, The conquest of America: The question of the other, New York: Harper and Row.

Tuana, Nancy, 1992, Women and Western philosophy, New York: Paragon House.

الفصل الرابع عشر

Adas, Michael, 1989, Machines as the measure of man, Ithaca: Cornell University Press.

Agarwal, Bina, 1993, The gender and environment debates: lessons from India, Feminist Studies 18 (1).

Anzaldúa, Gloria, 1987, Borderlands/La Frontera, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Barker, Drucilla, 1988, Dualisms, discourse and development, Hypatia 13 (3) xxxx.

Bass, Thomas A., 1990, Camping with the prince, and other tales of science in Africa, Boston: Houghton Mifflin.

Blaut, J. M., 1993, The colonizer's model of the World: Geographical diffusionism and Eurocentric history, New York: Guilford Press.

Boserup, Easter, 1970, Women's role in economic development, New York: St. Martin's Press.

Bradiotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Hausler and Saskia Wieringa, 1994, Women, the environment and sustainable development: Towards a theoretical synthesis, London: Zed Books/INSTRAW.

Brockway, Lucille H., 1979, Science and colonial expansion: the of the British Royal Botanical Gardens, New York: Academic Press.

Collins, Patricia Hill, 1991, Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment, New York: Routledge.

Crosby, Alfred, 1987, Ecological imperialism: The biological expansion of Europe, Cambridge: Cambridge University Press.

Dankelman, Irene, and Joan Davidson, 1988, Women and environment in the Third World, London: Earthscan Publications Ltd.

Dupre, John, 1993, The disorder of things, Metaphysical foundations for the disunity of science, Cambridge: Harvard University Press.

Ferguson, Ann, 1998, Resisting the veil of privilege: Building bridge identities as an ethico-politics of global feminism, Hypatia 13 (3) xxxx.

Forman, Paul, 1987, Beyond quantum electronics: National security as a basis for physical research in the U.S., 1940–1960, Historical Studies in Physical and Biological Science 18.

Galison, Peter, and David J. Stump, eds., 1996, The disunity of science, Stanford: Stanford University Press.

Goonatilake, Susantha, 1984, Aborted discovery: Science and creativity in the Third World, London: Zed Books.

1997, Mining civilizational knowledge, Bloomington: Indiana University Press, Haraway, Donna, 1989, Primate visions: Gender, race and nature in the world of modern science, New York: Routledge.

1991, Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature, New York: Routledge.

1997, Modes witness______second_millennium.FemaleManMeets_oncomouse:Feminism and technoscience, New York: Routledge.

Harcourt, Wendy, ed., 1994, Feminist perspectives on sustainable development, London: Zed Books.

Harding, Sandra, 1986, The science question in feminism, Ithaca: Cornell University Press.

1991, Whose science! Whose knowledge! Thinking from women's lives, Ithaca: Cornell University Press.

1992, After the neutrality ideal: Science, politics and "strong objectivity", Social Research 59:567–87, reprinted in The politics of Western Science, 1640–1990, ed. Margaret C. Jacobs, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993.

1993, The "racial" economy of science: Toward a democratic future, Bloomington: Indiana University Press.

1994, Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties, Configurations 2(2) and in Multiculturalism: A reader, ed. David Theo Goldberg, London: Blackwell's, 1994.

1995, "Strong Objectivity": A response to the new objectivity question, Synthese 104 (3): 1–19.

1996, Multicultural and global feminist philosophies of science, Resources and challenges. Feminism, sciences and the philosophy of science, ed. Lynn Hankinson Nelson and Jack Nelson, Dordrecht: Kluwer.

1997, Women's standpoints on nature: What makes them possible? Osiris 12, Special issue on Women, Gender and Science, ed. Helen Longino and Sally Gregory Kohlscedt.

1998a, Is science multicultural? Postconioliolisms, feminisms and epistemologies, Bloomington: Indiana University Press.

1998b, Is modern science an ethnoscience? Sociology of the science yearbook: Science and technology in a developing world, eds. Terry, Shinn, Jack Spaapen and Raoul Waast, Dordrecht: Kluwer.

Headrick, Daniel R., ed, 1981, The tools of empire: Technology and European imperialism in the nineteenth century, New York: Oxford University Press.

Hess, David J., 1995, Science and technology in a multicultural world, New York: Columbia University Press.

Kelly-Gadol, Joan, 1976, The Social relations of the sexes: Methodological implications of women's history, Signs 1 (4): 809–824.

Kettel, Bonnie, 1995, Key paths for science and technology, Missing links: Gender equity in science and technology for development, ed. Gender Working Group, U.N. Commission on Science and Technology for Development, Ottawa: International Development Research Center.

Kochhar, R. K., 1992-93, Science in British India, Current Science (Delhi, India), Part I, 63 (11): 689–94, Part II, 64 (1): 55–62.

Kuhn, Thomas S., 1970 (1962), The structure of scientific revolutions, 2d ed, Chicago: University of Chicago Press.

Kumar, Deepak, 1991, Science and empire: Essay in Indian context (1700–1947), Delhi.

Anamika Prakashan/National Institute of Science, Technology and Development.

Lach, Donald R., 1977, Asia in the making of Europe, Vol. 2, Chicago: University of Chicago Press.

McClellan, James E., 1992, Colonialism and science: Saint Domingue in the Old Regime, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mies, Maria, 1986, Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labor, Atlantic Highlands, NJ: Zed Press.

Nandy, Ashis, ed., 1990, Science, hegemony and violence: A requiem for modernity, Delhi: Oxford University Press.

Needham, Joseph, 1954ff, Science and civilization in China (7 vols.), Cambridge: Cambridge University Press.

1969, The grand titration: Science and society in East and West, Toronto: University of Toronto Press.

Oyewumi, Oyeronke, 1997, The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Petitjean, Patrick, Jami Moulton, et al., eds., 1992, Science and empires: Historical studies about scientific development and European expansion, Dordrecht: Kluwer.

Pickering, Andrew, ed., 1992, Science as practice and culture, Chicago: University of Chicago Press.

Plumwood, Val, 1993, Feminism and the mastery of nature, New York: Routledge.

Proctor, Robert, 1991, Value-free science? Purity and power in modern knowledge, Cambridge: Harvard University Press.

Reingold, Nathan and Marc Rothenberg, eds., 1987, Scientific colonialism: Cross-cultural.

Comparisons, Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Rodney, Walter, 1982, How Europe underdeveloped Africa, Washington DC, Howard University Press.

Sardar, Ziauddin, ed., 1988, The revenge of Athena: Science, exploitation and the Third World, London: Mansell.

Schuster, John A., and Richard R. Yeo, eds., 1986, The politics and rhetoric of scientific method: Historical studies, Dordrecht: D. Reidel.

Seager, Joni, 1993, Earth follies: Coming to feminist terms with the global environmental crisis, New York: Routledge.

Sen, Gita and Caren Grown, 1987, Development crises and alternative visions: Third World women's perspectives, New York: Monthly Review Press.

Shapin, Steven, 1994, A social history of truth, Chicago: University of Chicago Press.

… and Simon Schaffer, 1985, Leviathan and the air pump, Princeton: Princeton University Press.

Shiva, Vandana, 1989, Staying alive: Women, ecology and development, London: Zed Books.

Sparr, Pamela, ed., 1994, Mortgaging women's lives: Feminist critiques of structural adjustment, London: Zed Books.

Watson-Verran, Helen, and David Turnbull, 1995, Science and other indigenous.

Knowledge systems, In Handbook of science and technology studies, ed. Sheila Jasanoff, George Markle, Trevor Pinch, and James Petersen, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 115–139.

Weatherford, Jack, 1988, Indian givers: What the Native Americans gave to the world, New York: Crown.

Yates, Frances, 1969, Giordano Bruno and the hermetic tradition, New York: Vintage.

الفصل الخامس عشر

Acuna, Rodolfo, 1988, Occupied America: A history of Chicarws, 3rd ed., New York: Harper Collins.

Alcoff, Linda, 1995, Mestizo identity, In American mixed race: The culture of microdiversity, ed. Naomi Zack, Lanham, MD: Rowman and Littleheld.

Alcoff, Linda Martin, 1996, Philosophy and racial identity, Radical Philosophy 75 (January-February): 5–14.

Baldwin, James, 1988, A talk to teachers, In the Graywdf annual 5: Multicuhuralliteracy, ed. Rick Simonson and Scott Walker, Saint Paul, MN: Graywolf Press.

Bird, Elizabeth S., ed., 1996, Dressing in feathers: The construction of the Indian in American popular cultre, Boulder, CO: Westview Press.

Boyarin, Daniel, and Jonathan Boyarin, 1995, Diaspora: Generation and the ground of Jewish identity, In Identities, ed. Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates, Chicago: University of Chicago Press.

Daly, Mary, 1978, Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism, Boston: Beacon Press.

D'Orso, Michael, 1996, Like judgment day: The ruin and redemption of a town called Rosewood, New York: Berkley Publishing Co.

Firestone, Shulamith, 1970, The dialectic of sex, New York: William Morrow.

Frankenberg, Ruth, 1993, White women, race matters: The social construction of whiteness, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frye, Marilyn, 1983, The politics of reality: Essays in feminist theory, Trumansburg, NY: Crossing Press.

1992, Willful virgin: Essays in feminism, Freedom, CA: Crossing Press, Gallagher, Charles, 1994, White reconstruction in the university, Socialist Review 94(1 and 2): 165–88.

Gilory, Paul, 1993, The black Atlantic: Modernity and double consciousness, Cambrdige: Harvard University Press.

Gooding-Williams, Robert, 1995, Comments on Anthony Appiah's In my father's house.

Paper presented at the American Philosophical Association Centeral Division Meetings, Chicago, April.

Gordon, Lewis, 1995, Bad faith and antiblack racism, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Gossett, Thomas F., 1965, Race: The history of an idea in America, New York: Schocken.

Harrington, Michael L., 1996, Traditions and changes: The University of Mississippi in principle and in practice, 2d ed., New York: McGraw-Hill.

Hudosn, Hosea, 1972, Black worker in the deep South: A personal record, New York: International Publishers.

Ignatiev, Noel and John Garvery, 1996, Race traitor, New York: Routledge, Jordan, Winthrop, 1968, White over black: American attitudes toward the Negro 1550–1812, Baltimore: Penguin Books.

Joseph, Gloria, 1981, The incompatible ménage a trois: Marxism, feminism, and racism, In Women and revolution, ed. Lydia Sargent, Boston: South End Press.

Katz, Judith, 1978, White awareness: Handbook for antiracism training, Norman: University of Oklahoma Press.

Mills, Charles, 1997, The racial contract, Ithaca: Cornell University Press.

Ramos, Juanita, 1995, Latin American lesbians speak on black identity-Violeta Garro.

Minerva Rosa Prez, Digna, Magdalena C., Juanita, In Moving beyond boundaries, Volume 2: Black women's diasporas, ed. Carole Boyce Davies, New York: New York University Press.

Rich, Adrienne, 1979, Disloyal to civilization: Feminism, racism, gynephobia. In On lies, secrets and silence, New York: W. W. Norton.

Simons, Margaret A., 1979, Racism and feminism: A schism in the sisterhood, Feminist Studies 5 (2) (Summer): 384–401.

Taylor, Paul, 1996, A new Negro: Pragmatism and black identity, Unpublished ms.

Wiegman, Robyn, 1995, American anatomies: Theorizing race and gender, Durham: Duke University Press.

الفصل السادس عشر

Aristotle, 1980, Nichomachean ethics, Translated by W. D. Ross, New York: Oxford University Press.

Bailey, Alison., N. d., Privilege: Expanding on Marilyn Frye's "oppression" Journal of Social Philosophy.

Braden Anne, 1958, The wall between, New York: Monthly Review Press.

Collins, Patricia Hill, 1986, Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought, Social problems 33 (6): s14–s32.

1990, Black feminist thought: Knowledge consciousness and the politics of empowerment, New York: Routledge.

Davion, Victoria, 1995, Reflections on the meaning of white, In Overcoming racism and sexism, ed. Linda Bell and David Blumenfeld, Lanham, MD: Roman and Littelfield.

DuBois, W. E. B., 1994 [1903], The souls of black folk, Mineloa, NY: Dover, Frankenberg, Ruth, 1993, White women, race matters: The social construction of whiteness, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frye, Marilyn, 1992, White woman feminist. In Willful virgin: Essays in feminist theory, Freedom, CA: Crossing Press.

Harding, Sandra, 1991, Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives, Ithaca: Cornell University Press.

Jaggar, Alison, 1983, Feminist politics and human nature, Tbtowa, NJ: Rowman and Allanheld.

Lugones, Maria, 1987, Playfulness, “world”-traveling and loving perception, Hypatia 2 (2): 3–21.

Rich, Adrienne, 1979, Disloyal to civilization: Feminism, racism and gynophobia. In On lies, Secrets and silences, New York: W. W. Norton.

Segrest, Mab, 1994, Memoir of a race traitor, Boston: South End Press.

Smith, Lillian, 1949, Killers of the dream, New York: W. W. Norton.

Staples, Bernt, 1986, Just walk on by: A black man ponders his power to alter public space, Ms., 15 (3): 54, 86.

Wright, Richard, 1940, Native son, New York: Harper and Brothers.

الفصل السابع عشر

Anderson. Elizabeth, 1995, Feminist epistemology: An interpretation and a defense, Hypatia 10 (3): 50–84.

Antony, Louise, 1993, Quine as feminist: The radical import of naturalized epistemology, In A mind of one’s own, ed. Antony and Charlotte Witt, Boulder: Westview Press.

Ayer, A. J., 1971 [1940], The foundations of empirical knowledge, London: Macmillan, Becker, Gary, 1981, A treatise on the family, Cambridge: Harvard University Press. Berkeley, Georke, 1979, Three dialogues between Hylas and Philonous, Indianapolis: Hackett.

Camp, Rudolph, 1967 [1928], The logical construction of the world, Trans. Rold A. George, Berkeley: University of California Press.

Descrates, Rene, 1980 [1641], Meditations on first philosophy, Trans. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett.

Ferber, Marianne A., and Julie A. Nelson, 1993, Beyond economic man: Feminist theory and economics, Chicago: University of Chicago Press.

Folbre, Nancy, and Heidi Hartmann, 1988, The rhetoric of self-interest: Ideology and gender in economic theory, In the consequences of economic rhetoric, ed. Arjo Klamer, Donald N. McCloskey and Robert M. Solow, New York: Cambridge University Press.

Harding, Sandra, 1991, Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives, Ithaca: Cornell University Press.

Hardwig, John, 1991, The role of trust in knowledge, Journal of philosophy 37 (12): 693–708

Komblith, Hilary, 1985, Naturalising epistemology, Cambridge: MIT Press.

Lewis, C. I., 1929, Mind and the world order, New Yokr: Scribner's.

Lock, John, 1975 [1968], An essay concerning human understanding, Oxford: Clarendon Press.

Longino, Helen, 1990, Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry, Princeton: Princeton University Press.

Manser, Marilyn, and Murray Brown, 1980, Marriaga and household decision-making.

A bargaining analysis, International Economic Review 21 (1): 31–44.

McCrate, Elaine, 1987, Trade, merger and employment: Economic theory on marriage, Review of Radical Political Economics 19 (1): 73–89.

McElroy, Marjorie B., and Mary Jean Honey, 1981, Nash-bargained household decision: toward a generalization of the theory of demand, International Economic Review 22 (3): 333–49.

Nussbaum, Martha, and Amartya Sen, 1993, The quality of life, Oxford: Oxford University press.

Quine, W. V. O., 1969, Epistemology naturalized, In Ontological relativity and other essays, New York: Columbia University Press.

1980, Two dogmas of empiricism. In From a logical point of view, Cambridge Harvard University Press.

Sellars, Wilfrid, 1963, Empiricism and the philosophy of mind. In Science, perception and reality, London: Routledge and Kegan Paul.

Sen, Amartya, 1981, Poverty and famines, Oxford: Clarendon Press.

1982, Choice, welfare and measurement, Oxford: Basil Blackwell.

1984, Economics and the family. In Resources, values and development, Oxford: Basil Blackwell.

1987, the standard of living, Cambridge: Cambridge University Press.


هنــداوي